
3 3433 07850505 8
Google

F

D'ÉPI

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

D'É

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

13e Année. — 1905.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, Rue Bonaparte, 28

1905

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Michée.

(Suite et fin.)

SUPPLÉMENT ET CORRECTIONS

I, 2. Yahwé est à la fois l'inspirateur du prophète qui annonce le châtiment prochain, le témoin qui observe l'attitude des auditeurs, et l'exécuteur du châtiment annoncé. Une situation analogue se laisse observer dans Jérémie, XLII, 5.

3. Il me paraît encore assez vraisemblable que, par ממקומו, Michée fait allusion au temple de Sion-Jérusalem, conformément à Amos, I, 2; il a emprunté en outre presque toute la description de l'affaissement de la terre (Amos, VIII, 8; IX, 5). Par contre, la phrase אלך אשובה אל מקומי (Osée, V, 15) a nécessairement en vue le ciel, puisque, selon la conception du prophète, les sanctuaires de la Samarie n'étaient que des temples d'idoles.

13. Plaçons une conjecture : מָרוֹת pourrait être une variante ou un déguisement péjoratif de *Moriya*, מֹרִיָּה, la célèbre montagne qui portait le temple salomonien et où il y eut vraisemblablement une petite bourgade profane.

II. Il faut remarquer que ce chapitre, châtiant en grande partie des crimes moraux, a en vue les deux royaumes en même temps. En Judée même, les prophètes blâmeurs n'étaient

pas bien accueillis, et la spoliation des faibles continuait à prendre une énorme extension. L'épithète מִשְׁפָּחָה (cf. Amos, III, 1) marque bien cette communauté nationale. — P. 111, 1, lire « Michée » au lieu de « Amos ». — P. 112, 10 d'en bas, lire « Michée » au lieu de « Amos ».

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Le livre de Michée nous est parvenu dans un état critique encore plus mauvais que les livres d'Osée et d'Amos. Sans parler de corruptions intérieures de mots, plusieurs versets, voire même des groupes de versets, ont été arrachés à leur milieu et insérés au gré du hasard dans des passages qui n'ont aucun lien convenable avec leur contenu. L'occasion était naturellement trop tentante pour que l'École hypercritique n'augmente le désordre traditionnel par ses sondes chirurgicales qui, en dehors de nouvelles blessures infligées au texte gravement atteint, s'appliquent de gaieté de cœur à en retrancher la plus grande moitié, celle précisément qui donne à la prophétie de Michée sa place convenable dans la suite des prophètes préexiliques. On exalte la force d'âme avec laquelle Michée avait annoncé la destruction totale de Jérusalem et du temple de Sion, mais on tient absolument à l'arrêter sur le bord de cet abîme grouillant de centaines de milliers de ses compatriotes tordus dans les dernières affres de la mort, afin de le faire assister à la fin de son peuple en toute sérénité, sans pousser une plainte, sans avoir l'idée de se jeter lui-même dans le gouffre pour ne pas leur survivre, et même sans porter au malheureux reste un réconfort d'espérance. Le bel exemple donné par Moïse selon Exode XXXII, 9-12, et par Élie selon I Rois, XIX, 4, suffit à montrer que le cynisme abominable qu'on ose attribuer à Michée n'est que le produit d'un ordre d'idées qui n'a rien de commun avec la vraisemblance. Il vient en ligne directe des paraboles pauliniennes comme celle du symbolique vigneron qui extermine les meurtriers du Christ et transfère le salut aux païens (Matthieu, XXI, 33-44), ou celle du roi qui met le feu à une partie de sa propre capitale, après en avoir massacré tous les habitants, parce qu'ils avaient refusé de venir au ban-

quet de noces de son fils et tué quelques-uns de ses messagers, puis condamne aux ténèbres extrêmes, à des pleurs et des grincements de dents éternels, un des hôtes qui ne s'était pas présenté revêtu de la robe nuptiale (*ibid.*, XII, 1-7). Le détachement si parfait de toute idée de nation et de patrie n'est imaginable que chez des déracinés vivant loin de leur patrie et cachant leur religion et leur nationalité dans un milieu hellénique dont l'idée nationale fut d'abord très fractionnée, puis successivement étouffée par les désignations étrangères de Macédoniens et de Romains. La situation de la diaspore, dans des centres gréco-romains, est l'explication historique de la nature exclusivement individualiste du christianisme paulinien qui a fini par absorber les tendances nationalistes encore assez fortement ancrées dans le premier synode de Jérusalem. Pour un prophète du VIIIe siècle, l'idée que Yahwé abandonnerait son peuple à tout jamais, et, ce qui en est la conséquence forcée, ferait choix d'un nouveau peuple pour proclamer son nom et son culte sur la terre, une pareille idée rentre dans la fable pure, et je m'étonne que des hommes raisonnables aient pu y penser un seul instant.

Ainsi, l'appartenance des trois derniers chapitres du livre, presque entièrement eschatologiques, à la partie précédente, peut être regardée comme certaine, d'autant plus que, comme je l'ai démontré dernièrement, les passages IV, 11-13, V, 14, et VII, 15-17, ont servi de source au prophète Ézéchiel pour composer son récit apocalyptique dit de « Gog et Magog », relatif au sort du paganisme coalisé contre Israël dans un avenir éloigné[1].

Il faut cependant dire quelques mots sur la pièce IV, 1-5, annonçant la conversion de plusieurs peuples païens à la religion de Yahwé. L'antiquité de cette conception, admise par M. Wellhausen, sauf la supposition qu'elle appartient à un auteur différent, mais contemporain de notre prophète, est reléguée à l'époque postexilique par M. Stade. Les contre-remarques du premier savant ont été littéralement données dans notre commentaire ; les deux auteurs sont toutefois d'accord à penser que la

1. R. S., 1904, p. 370-375.

conception de l'universalité du yahwéisme sort de l'horizon des anciens prophètes. M.W. ajoute : « Isaïe ne s'occupe que de Juda et de Jérusalem; l'idée que les païens, contraints par la puissance de la vérité, se soumettraient à Yahwé dans Sion, ne se trouve surtout que (*überhaupt nur noch*) dans Isaïe, XLXVI, Zacharie, VIII, et peut-être dans quelques psaumes. » Par malheur, le savant a été égaré par un défaut de mémoire. Jérémie, XVI, 19, offre cette phrase vraiment remarquable : « Yahwé, ma force, ma citadelle et mon refuge dans le jour de l'angoisse ! C'est vers toi que viendront les païens des confins de la terre, en disant : Nos ancêtres ont reçu en héritage le mensonge (la fausse religion), la vanité et les choses sans valeur (les faux dieux) ! » Ce verset figure à la suite d'une véhémente menace contre ceux qui contaminent l'héritage de Yahwé par les cultes idolâtriques. La chaîne se prolonge donc sans interruption de Michée par Isaïe et Jérémie jusqu'aux prophètes et poètes postexiliques.

Nous désignons sans hésitation Isaïe, II, 1-5, comme un extrait remanié de notre passage, 1° parce que celui-ci, d'après notre distribution, cadre parfaitement avec la description de l'avenir de la Jérusalem restaurée, tandis que le passage d Isaïe forme un groupe isolé du contexte ; 2° parce qu'Isaïe généralise et idéalise beaucoup plus que Michée : כל הגוים (Is., II, 2) en face de עמים (Michée, IV, 1) ; אור יהוה (Isaïe, II, 5) remplace la notion de la sécurité matérielle (Michée, IV, 4); enfin, 3° parce qu'Isaïe fait de ce pèlerinage des peuples éloignés à Jérusalem un moyen pratique d'y ramener les Israélites de la dispersion la plus lointaine où ils sont perdus dans la masse païenne, au point d'avoir besoin d'être secoués par celle-ci de leur torpeur désespérée. Remarquez l'invitation formelle : « Maison de Jacob, allez et allons dans la lumière de Yahwé ! » Et ce trait, particulier à Isaïe, a servi à son tour de thème à Isaïe, LX. Naturellement, la nécessité de conserver la pureté de la race israélite par le fusionnement avec la masse païenne convertie, a empêché certains prophètes de trop souligner cet idéal. Ézéchiel, entre autres, se contente avec l'idée que les païens reconnaîtront Yahwé comme un dieu saint et sanctifiant Israël (XXXVII, 38), mais

se tait sur leur conversion complète. A l'époque talmudique, la conversion des païens a été diversement résolue selon le point de vue plus ou moins utilitaire, tandis que le christianisme, ayant fait table rase de l'idée de nationalité, accueillit indifféremment tout le monde. En ce qui touche finalement l'évolution psychologique, elle a certainement fait ses stades au début de la civilisation, mais, à l'époque où nous sommes, nous pouvons affirmer sans hésitation que tous les peuples sémitiques voyaient avec plaisir venir à eux des gens d'autres races pour se rattacher à leur nationalité et à leurs croyances ; nous ne trouvons donc pas le moindre motif pour refuser aux prophètes d'Israël du VIII[e] siècle la faculté de concevoir la conversion des païens à la religion de Yahwé à la fin des jours. Avant les prophètes, l'auteur yahwéiste du Pentateuque appela Israël le fils aîné de Yahwé (Exode, IV, 22), ce qui implique la foi que Yahwé aura encore d'autres enfants spirituels en dehors d'Israël. En effet, l'histoire de Naamân, général araméen, guéri de la lèpre par le prophète Élisée, montre clairement combien l'acceptation du yahwéisme par des païens était relativement facile : Naamân demande pardon à Yahwé, en présence du prophète Élisée, de s'être incliné devant le faux dieu Rimmon, en entrant dans le temple pendant qu'il soutenait le roi de son bras, et fait la promesse que dorénavant il n'offrira plus de sacrifices qu'à Yahwé seul (II R., V, 13-18). Voilà un trait du monothéisme pur, dans le sens du Décalogue, adopté par un païen d'origine étrangère plus d'un demi-siècle avant notre prophète. On est donc autorisé à conclure qu'en prédisant la conversion des païens au monothéisme, Michée n'a fait que dire tout haut ce que la meilleure partie de ses compatriotes désiraient et espéraient tout bas. A la psychologie abstraite et soumise aux fluctuations des impressions personnelles, on doit préférer celle qui est étayée par des preuves nous révélant directement les dispositions des esprits à l'époque qu'il s'agit d'étudier.

Mais revenons au sujet littéraire qui n'a pas pu être suffisamment abordé dans le commentaire. Il semble certain que Michée ne doit rien à Osée, avec lequel il partage cependant la répulsion pour les villes fortifiées qui donnent au peuple l'illusion de la force (Osée, VIII, 14 ; Michée V, 10). A Amos, il

est redevable d'un certain nombre d'images et d'expressions qu'il a admises avec de plus ou moins notables modifications. Elles méritent cependant une mention particulière :

1. וירד ודרך על במתי ארץ (Michée, I, 3) = דֹּרֵךְ על במתי ארץ (Amos, IV, 13). L'importance de cette imitation consiste surtout en ce qu'elle atteste l'authenticité de ce dernier passage, déclaré interpolé par les critiques modernes. L'un et l'autre de ces passages ne sont peut-être pas sans rapport littéraire avec la phrase ואתה על במותימו תדרך de la bénédiction attribuée à Moïse (Deutéronome, XXXIII, 29), d'où viendrait également l'expression ירכיבהו על במתי ארץ du cantique de Moïse (*ibid.*, XXXII, 13), surtout si on modifie יַרְכִּיבֵהוּ en יַדְרִיכֵהוּ.

2. ונמסו ההרים תחתיו .... כמים מגרים במורד (Michée, I, 4) = הנוגע בארץ ותמוג .... ושקעה כיאר מצרים (Amos, VIII, 5). L'assimilation à l'eau qui s'écoule d'une déclivité, explique le verbe ושקעה d'Amos, que Michée avait dans la mémoire. Il faut même se demander s'il n'a pas lu ושקעה כַּיְאֹר מִצֻּרִים, « (la terre) baissera comme une nappe d'eau (qui s'écoule précipitamment) des rochers ».

3. על המשפחה הזאת (Michée, II, 2) = על כל המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים (Amos, III, 1). Par l'expression המשפחה הזאת, Michée entend les enfants d'Israël en général, mais, dans le contexte où il l'a placée, elle manque de précision.

4. אַל תַּטִּפוּ יַטִּיפוּן (« ne prophétisez pas, vous qui prophétisez! », Michée, II, 6) = ולא תַטִּיף על בית ישחק (Amos, VII, 16). Le verbe נטף signifie « distiller, laisser tomber goutte à goutte » (Juges, V, 4), où le premier נָטָפוּ doit être corrigé en רָעֲפוּ).

5. « Si un homme qui s'occupe de choses vaines et fausses te dit en mentant : Je t'annonce une prophétie au sujet du vin et de la boisson enivrante, il serait (aussitôt) le prophète de ce peuple. » Dans le commentaire, je pensais qu'il s'agissait

d'une grosse plaisanterie faite par un farceur. La chose semble être plus sérieuse. Il y est fait probablement allusion à des prophètes avides de popularité, qui enjoignaient aux naziréens de boire du vin et des boissons alcooliques, en dépit de la défense de la Loi (Nombres, VI, 2-3). Cette manière de voir semble corroborée par l'accusation portée par Amos, II, 11-12: « Après la sortie d'Égypte, j'ai choisi parmi vos jeunes gens les uns pour être des prophètes, les autres pour être des naziréens, mais vous donnez aux naziréens du vin à boire (ותשקו את הנזרים יין) et faites défense aux prophètes de prophétiser. » La mention simultanée des prophètes et des naziréens se retrouve chez Michée, preuve que ce dernier s'est inspiré du sermon de son prédécesseur.

Michée ayant été contemporain d'Isaïe, il est naturel de supposer un rapport littéraire, sinon personnel, entre les deux prophètes. Ceci est, en effet, généralement reconnu, mais on admet en même temps que les prophéties d'Isaïe ont largement contribué au développement de la carrière prophétique de son contemporain moins illustre. Je crois que la réalité n'y répond en aucune manière. Nous avons déja effleuré ce sujet à propos de Michée, IV, 1-5, nous tâcherons maintenant d'y apporter un certain nombre de nouvelles confirmations au moyen d'une série de passages parallèles qui me paraissent de nature à faire pencher la balance du côté opposé à l'opinion courante.

1. כי הנה יהוה יצא ממקומו (Michée, I, 3) = כי הנה יהוה יצא ממקומו (Isaïe, XXVI, 21). Dans les deux cas, il s'agit d'une expédition ayant pour but d'infliger un châtiment définitif aux criminels incorrigibles. Chez Michée, la nature de מקומו se détermine par le parallélisme des mots מהיכל קדשו, qui, conformément à Amos, I, 2, désignent le temple de Sion. A ma connaissance, la composition היכל קדש est toujours l'épithète de ce temple durant toute son existence. Dans les périodes où il n'existait pas, cette expression s'appliquait nécessairement au palais du ciel, que l'on imaginait aménagé à la façon des temples terrestres. L'objet de la sortie, si plein de conséquences émouvantes dans la description d'Amos et de Michée, manque de tout relief dans le pas-

sage d'Isaïe, qui se tient dans les généralités et se contente même de l'abstraction bien pâle que la terre ne célera plus les victimes à elle confiées par les meurtriers. Un pareil aplatissement ne saurait être la source de scènes plus vivantes.

I, 10-14. La série des jeux de mots est très nombreuse dans ce groupe de versets vigoureusement frappés : גלה, אכזב, אכזיב ; עפר, עפרה ; בכו, בכא ; גילו ; la plus faible assonance, celle entre רכש et לכיש, affecte également toutes les consonnes, car la différence entre les liquides *l* et *r* est insignifiante. On y remarque aussi des antithèses de bon aloi : על מורשת, שלוחים ; רע, טוב ; יושבת, עברי. Isaïe fait de son côté deux jeux de mots entre צדקה et צעקה, משפט et משפח (V, 7), mais l'assonance reste à la surface et n'affecte nullement l'ensemble des consonnes radicales, et l'antithèse de signification disparaît entièrement entre les termes rapprochés. On voit qu'Isaïe n'a fait que suivre un moyen littéraire pour lequel il n'avait qu'un intérêt médiocre et dont le premier lui a d'ailleurs peu réussi.

III, 12. La considération la plus décisive en faveur de mon opinion sur la dépendance, d'ailleurs très légère, d'Isaïe à l'égard de Michée, réside, à mon avis, dans la divergence inconciliable qui régnait entre ces prophètes au sujet du sort réservé à Jérusalem et au temple : Michée annonce leur prochaine destruction et la dispersion du peuple jusqu'en Babylonie, la province assyrienne la plus éloignée relativement à la Palestine[1] ; Isaïe en affirme, au contraire, la conservation parfaite et la destruction de l'ennemi avant qu'il puisse seulement en entreprendre le siège. Il est évident qu'après la confirmation de cette dernière prophétie par les événements, des prévisions sinistres comme celles de Michée n'auraient pu prendre immédiatement naissance dans l'imagination de qui que ce soit. La prophétie, si elle avait paru malgré la situation, aurait été supprimée et son auteur déclaré faux prophète. On est plus indulgent aux époques de prospérité envers des pré-

1. Il n'est pas nécessaire d'admettre que Michée ait fait grand cas de la révolte de Marduk bal-idin (מראדך בלאדן) contre Sennachérib, quand même il en aurait eu connaissance.

diseurs de malheurs, qu'on excuse alors en appréciant mieux leur bonne intention. Tout semble donc conduire à croire que Michée a inauguré sa carrière prophétique au moins quelques années avant Isaïe.

Un seul problème nous reste à examiner en terminant, celui qui concerne le rapport de Michée avec les cinq documents qui composent le Pentateuque. A ce propos, l'essentiel a été dit à diverses occasions dans le commentaire. Néanmoins il me paraît utile de les réunir ci-après dans l'ordre des passages où je les ai signalés, afin d'en faciliter une vue d'ensemble assez complète.

I, **12.** Ce verset fournit une antithèse intéressante : « Pendant que l'habitante de Maroth attendait le bien, c'est au contraire le mal qui est descendu de chez Yahwé à la porte de Jérusalem » (כי [י]חלה לטוב יושבת מרות כי ירד רָע מֵאֵת יהוה לשער ירושלם). Les termes opposés טוב et רע ont le sens relatif purement abstrait de « bonheur » et de « malheur », mais, d'une part, la construction insolite ירד רע, de l'autre, le complément localisant מֵאֵת יהוה montrent clairement que le substratum de cette image n'est autre chose que la bonne et la mauvaise pluie que Yahwé conserve auprès de lui au ciel et qu'il fait descendre sur la terre selon le mérite ou le démérite des habitants de la Palestine. Or, ce substratum climatérique ne se trouve sous la forme antithétique qu'au chapitre XXVIII du Deutéronome. Au verset 12 on lit : « Yahwé ouvrira pour toi son *bon* réservoir, le ciel, pour fournir la pluie de ton pays en son temps ». יפתח יהוה לך את אוצרו הַטּוֹב את השמים לתת מְטר ארצך בעתו. La contre-partie se présente au verset 24 : « Yahwé fera que la pluie de ton pays soit de la poussière fine et grosse ; du ciel elle *descendra* (tombera) sur toi jusqu'à ce que tu sois anéanti », יתן יהוה את מטר ארצך אבק ועפר מן השמים יֵרֵד עליך עד השמדך. Michée a donc condensé le phénomène décrit par le Deutéronome pour en faire une image générale, tout en conservant le verbe ירד qui cadre plus avec le type réaliste אבק ועפר qu'avec l'abstraction רָע. On est même porté à croire que le type pré-

cité remonte lui aussi au verset Genèse, XIX, 24, relatif à la pluie qui ruina la Pentapole de la mer Morte : « Yahwé fit pleuvoir (tomber) sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu de chez Yahwé, du ciel », ויהוה המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש מאת יהוה מן השמים. Ainsi, אבק ועפר est le résidu du terme propre גפרית, « soufre », dont la nocuité est bien autrement grande que celle de la poussière. Michée n'a pas non plus ignoré ce dernier passage, car il lui emprunte l'expression caractéristique מֵאֵת יהוה dont il aurait pu facilement se passer en ce lieu.

II, 1. Les méchants combinent sur leur couche l'iniquité qu'ils exécutent aussitôt que le jour apparaît, parce qu'ils en ont le pouvoir : לאור הבקר יעשוה כי יש לְאֵל יָדָם. L'idiotisme יש לאל ידי, « être en état, avoir le pouvoir (de faire quelque chose) » contient une double ellipse pour יש כֹּחַ לאל מחזיק ידי, « le dieu qui me tient la main possède la force de », et remonte par conséquent à l'époque païenne où chaque individu était censé avoir à côté de lui une divinité particulière. Cette croyance était aussi très développée chez les Assyro-Babyloniens, dont les rois attribuent toujours leurs victoires aux divinités qui marchaient près de leurs mains (*aliki idiya* ou *tâmih idiya*). Aussi le trouve-t-on pour la première fois dans la bouche du païen Laban (Genèse, XXXI, 29), qui distingue nettement entre son propre dieu et celui des Abrahamides. Plus tard, à l'époque monothéiste, la locution a cessé d'être comprise et l'on n'y vit que le sens général de pouvoir, et c'est ainsi qu'elle a pu passer de là chez Michée. La conception originale est toutefois restée en usage chez les poètes en substituant Yahwé à ces divinités individuelles (Psaumes, CX, 5 ; Isaïe, XLI, 10). L'idée de l'impuissance s'exprime par אֵין לְאֵל ידי.

II, 3. Application du verbe חמד, « désirer », aux champs et aux maisons (שדות ובתים). Modèle, לא תתאוה בית רעך . . . שדהו וגו׳ (= תחמד, Exode, XX, 16) (Deutéronome, V, 18). A noter, le point de vue moral : le fait seul de désirer le bien d'autrui est déjà considéré comme un

mouvement coupable; l'initiative vient sans aucun doute du Décalogue. Enfin la combinaison *unique* איש ונחלתו rappelle איש בנחלתו qui est particulière aux Nombres, XXXVI, 9; cf. איש בנחלתו, *ibid.*, XXXII, 18.

II, 5. « C'est pourquoi tu n'auras personne qui mesure au cordeau (ton) lot *dans la communauté de Yahwé* (בִּקְהַל יהוה). » La désignation de la totalité d'Israël par קְהַל יהוה se trouve deux fois dans les Nombres, XVI, 3 et XX, 4, à propos de deux soulèvements contre Moïse, et six fois dans un passage du Deutéronome (XXXIII, 2, 3, 4, 9), qui traite d'individus à recevoir ou non dans la nationalité juive, mais elle est absolument inconnue des autres écrits bibliques. Dans les passages que je viens de citer, cette expression est en situation naturelle en marquant le plus haut degré de sainteté qui réside dans la vocation d'Israël comme communauté religieuse; chez Michée, elle fonctionne comme une simple figure poétique et aurait pu être remplacée sans désavantage par בקהל ישראל; sa dépendance des sources précitées demeure donc incontestable.

II, 10 *a*. « Levez-vous et allez-vous en, car celle-ci (= ce pays) n'est pas le lieu de repos (לא זאת המנוחה). » La phrase reste en suspens et il faut sous-entendre « qui vous a été destiné par Yahwé ». Cette qualification de la Palestine découle évidemment du Deutéronome, XII, 9, où elle se trouve pour la première fois (אל המנוחה ואל הנחלה). D'autre part, l'expression זאת המנוחה d'Isaïe, XXVIII, 12, vient de notre verset et ne se comprend pas sans lui.

II, 10 *b*. « A cause de l'impureté de la terre טֻמְאָה = טָמְאָתָה), vous serez frappés d'une destruction irrémédiable (תְּחֻבְּלוּ חבל נמרץ, non תְּחַבֵּל ו) ». La conception que l'exil des habitants a pour cause principale l'état de contamination de la terre, se présente ici d'une manière indirecte comme une chose qui va de soi; mais une croyance religieuse aussi particulière n'a pu s'ancrer dans l'esprit populaire que par l'action énergique d'un texte revêtu d'une autorité incontestable, et ce texte existe seulement aux chapitres XVIII et XX du

Lévitique. L'auteur attribue la disparition des Chananéens à leurs dérèglements moraux qui contaminaient la terre sainte (ותטמא הארץ). Yahwé ayant demandé compte à la terre de cette contamination (ואפקד עונה עליה), la terre a *vomi* ses habitants (ותקא הארץ את ישביה). Puis l'auteur poursuit : « Tâchez donc d'observer mes commandements et gardez-vous bien de suivre les errements de vos prédécesseurs, afin que la terre contaminée ne vous *vomisse* à votre tour (ולא תקא אתכם הארץ בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם) ». La terre rejette ses habitants indignes en leur refusant ses produits et en provoquant des maladies dangereuses ainsi que des guerres exterminatrices (Amos, IV, 6-11 ; Osée, II, 10-11 ; Lévitique, XXVI, 14-33 ; Deutéronome, XXVIII, 15-68). Ces coups terribles sont admirablement résumés par les mots תְּחַבְּלוּ חֶבֶל נִמְרָץ.

III, 4. « Alors ils crieront (יזעקו) vers Yahwé qui ne les exaucera pas ; il cachera sa face de devant eux (וְיַסְתֵּר פניו מהם, mieux וְיַסְתִּר) à ce moment, parce qu'ils ont commis des actes coupables ». Point à noter d'abord : l'expression הַסְתֵּר פנים מ, « se cacher la figure pour ne pas voir le suppliant contre lequel on est fâché » ne peut pas venir d'Isaïe, VIII, 17, dont la forme artificielle (הַמַּסְתִּיר פניו מבית יעקב) et l'allure secondaire le caractérisent comme dépendant au contraire de notre passage de Michée. En deuxième lieu, notre verset même se trouve sans liaison très solide avec les versets précédents, par suite des deux particules temporelles אז et בעת ההיא qui semblent superflues. On s'attendait à והיה כי יזעקו אל י׳ ולא יענה אותם ויסתר פניו מהם כאשר וגו׳. Il se montre ainsi comme un passage tiré d'une source antérieure. Or, cette source a toutes les chances d'être le passage du Deutéronome, XXXI, 16-18 :

« Yahwé dit à Moïse : Tu seras bientôt couché (dans le Šeol) avec tes pères ; puis ce peuple se mettra à se prostituer aux dieux étrangers (adorés) dans le pays où il va entrer, et en m'abandonnant il rompra l'alliance que j'ai conclue avec lui.

« Ma colère s'allumera en ce jour-là (ביום ההוא) et je

l'abandonnerai et je cacherai ma figure de devant lui (וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם); il deviendra (une victime) à dévorer et sera atteint par un grand nombre de maux et de tribulations, et il dira en ce jour-la (ביום ההוא) : N'est-ce pas parce que mon Dieu n'est pas au milieu de moi que ces maux m'ont atteint ?

« Quant à moi, je cacherai néanmoins ma figure (הסתר אסתיר פני), ce jour-là (ביום ההוא), à cause de tous les méfaits qu'il a commis (על כל הרעה אשר עשה), car il s'est tourné vers d'autres dieux. »

Les correspondances visibles entre les passages que nous rapprochons sont donc les suivantes :

	Michée.	Deutéronome.
1	ואשר אכלו שאר עמי, appliqué aux juges pervers (v. 3).	והיה לצאן מאכל = והיה לאכל d'application générale.
2	אז יזעקו אל יהוה	ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי וגו׳
3	ויסתר פניו מהם בעת ההיא	ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא
4	Redondance de אז et de בעת ההיא.	Emploi naturel de la répétition de ביום ההוא
5	כאשר הֵרֵעוּ מעלליהם	על כל הרעה אשר עשה

Michée a résumé dans un vers les trois vers du Deutéronome.

IV, 4. « Chacun sera assis à l'ombre de sa vigne et de son figuier et personne ne le dérangera (ואין מחריד), par suite de la disparition totale de la guerre entre les peuples. » Cette locution adverbiale est moins bien employée dans Isaïe, XVII, 2, où il s'agit de villes abandonnées de leurs habitants ; mais l'emploi le plus naturel en est fait dans Lévitique, XXVI, 6, où il s'agit de la paix régnante en Palestine particulièrement, ainsi que dans Deutéronome, XXVIII, 26, dont l'objet est les animaux carnassiers aux champs et qu'on chasse d'habitude afin de donner la sépulture aux morts. L'emploi correct doit être considéré comme plus primitif que celui qui l'est moins.

III, 7. « Les voyants et les magiciens, honteux de leur manque d'inspiration, se couvriront les moustaches (ועטו על שפם כלם). » Ce geste, surprenant de prime abord, s'expli-

que par la loi du Lévitique selon laquelle le lépreux, légalement impur, devait se couvrir les moustaches en signe de grand deuil et proclamer partout son état d'impureté afin de ne point contaminer les autres (xiii, 45). Le rite semble avoir été appliqué à ceux dont l'impureté eut pour cause la mort d'un membre de famille (Ézéchiel, xxiv, 17-22). Michée veut donc dire que les prophètes-magiciens se considéreront eux-mêmes comme frappés subitement d'une impureté légale qui leur rend impossible tout rapport avec la divinité.

iv, 6. La construction du participe נִדָּח, f. נִדָּחָה avec le verbe קִבֵּץ comme celle de וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה découle de la promesse consignée Deutéronome, xxx, 4 : אם יהיה נִדַּחֲךָ בקצה השמים משם יְקַבֶּצְךָ י׳ אלהיך. Isaïe Ier dit : קבץ נפצות (xi, 12); Sophonias imite littéralement Michée (Soph., iii, 19).

Ibidem. Dans ואשר הֲרֵעֹתִי, le relatif אשר constitue le complément direct du verbe הֵרַע, qui d'habitude régit le complément indirect ל, surtout quant il s'agit de personnes (Genèse, xliii, 6, *passim*). Il n'y a qu'un seul exemple dans la Bible qui ait pu servir de modèle à Michée, c'est Nombres, xvi, 15 : ולא הֲרֵעֹתִי את אחד מהם. Il faudrait perdre le sens commun le plus élémentaire pour supposer une provenance contraire.

iv, 7. Connexion du verbe שׂוּם avec le nom שְׁאֵרִית dans la phrase וְשַׂמְתִּי את הצלעה לשארית, où le régime indirect ל a pour cause le parallèle לְגוֹי עָצוּם. Une analogie à cette connexion se constate dans l'allocution de Joseph à ses frères : לָשׂוּם לכם שְׁאֵרִית בארץ (Genèse, xlv, 7).

Ibidem. Combinaison qualificative (ל)גוֹי עָצוּם ; le pluriel גּוֹיִם עֲצֻמִים figure déjà au verset 3, circonstance qui, disons-le en passant, atteste ici l'unité rédactionnelle du chapitre iv tout entier. Quant à la combinaison même, on la rencontre uniquement dans Deutéronome, ix, 14, (ל)גוֹי עָצוּם ורב ממנו). Même la série גדול (ו)עצום est spéciale au Pentateuque (Ge-

nèse, xviii, 18; Nombres, xiv, 12; Deutéronome, xxvi, 5). Pareillement les formes plurielles גוים גדולים ועצומים (Deutéronome, iv, 38; ix, 1; xi, 23; cf. Josué, xxiii, 9). Le seul exemple de גוים רבים ועצומים ne sort pas des limites du Deutéronome (vii, 1).

iv, 8. Le nom de la localité infime מִגְדַּל עֵדֶר, près Bethléhem, n'a pu devenir pour Michée le symbole de la royauté davidique que grâce à la mention qui en est faite dans Genèse, xxxv, 21-22, comme ayant servi de séjour au patriarche Jacob avant de retourner à Hébron. Migdal-'Éder peut remplacer ainsi très convenablement le nom de Bethléem, qui n'a pas été honoré par la présence des patriarches, et cela d'autant plus que c'est précisément pendant le séjour dans le canton de Migdal-'Éder que, par suite de l'incartade de Reûben, l'hégémonie sur Israël passa à la tribu de Juda (*ibidem*, xlix, 3-4, 8-10).

iv, 13. והחרמתי ליהוה בצעם, « tu voueras, comme objet interdit (חֵרֶם), leur bien (= leur butin) à Yahwé ». Le choix du verbe החרים, au lieu de הקדיש qui est l'expression courante, prouve incontestablement que Michée connaissait bien la loi du Lévitique, xxvii, 28, qui établit le principe : « Tout *ḥèrem* (consécration faite par la formule אַחֲרִים ou יְהִי חֵרֶם) devient saint de saint (קדש קדשים) (= un objet inaliénable) de Yahwé », tandis que toute autre consécration est susceptible d'échange et de rachat. Cette loi n'existe nulle part ailleurs dans la Bible. Voilà un fait indéniable. De Michée, l'idée est passée dans Isaïe, xxiii, 18, qui l'applique au profit du commerce de Tyr convertie au yahwéisme; mais l'auteur se contente de l'expression plus simple קדש ליהוה. Michée s'efforce de mieux répercuter les sources anciennes.

v, 5. Très intéressant est le parallélisme ארץ אשור et ארץ נמרד. Les deux dénominations s'appliquent-elles à l'Assyrie seule ou bien l'une désigne-elle l'Assyrie et l'autre la Babylonie, mentionnée iv, 10? Il est difficile d'y répondre avec certitude. Elle dépend de la manière d'interpréter les mots מִן הארץ ההוא יצא אשור dans la donnée de la Genèse, x, 11.

Si l'on traduit « De ce pays (= de la Babylonie conquise par Nimrod) sortit Assur (et construisit Ninive, etc.) », la Babylonie serait le pays de Nimrod; si au contraire on rapporte le verbe יצא à Nimrod, qui aurait quitté Babel, pour se rendre en Assyrie, Nimrod aurait été le héros des deux pays en même temps. La première manière de voir me paraît plus vraisemblable. En tout cas, à l'époque de Michée, le tableau ethnographique de la Genèse était généralement connu.

Ibidem. Malgré sa grande simplicité, le titre de Yahwé אֲדוֹן כל הארץ ne se constate que dans Josué, III, 11-13, qui est d'origine deutéronomique. Ce récit relate notoirement le miracle relatif à la retraite des eaux du Jourdain aussitôt que les porteurs de l'arche de Yahwé y mirent les pieds. Les poètes y virent la répétition de la fuite ou retraite précipitée des eaux de la mer Rouge lorsque Israël, précédé par Yahwé, s'y était engagé. Cf. surtout Habacuc, III, 10, ainsi que Psaumes, CXIV, 3, 5, 7, où les deux substantifs אדון ou ארץ ont été heureusement combinés dans la phrase énergique מִלִּפְנֵי אָדוֹן חוּלִי אָרֶץ. Devant l'apparition de son *Seigneur*, la créature tremblante recule d'épouvante et de respect. En cette occasion là, l'attribut אדון répond on ne peut mieux à la situation. Il s'adapte moins naturellement au cas amené par Michée et concernant une consécration à Yahwé du butin fait sur les ennemis. En cette circonstance, la formule וחילם לאלהי ישראל eût été plus conforme au ton de l'ensemble.

v, 6. La belle image כטל מאת יהוה כרביבים עלי עשׂב a évidemment son modèle dans la même expression de Deutéronome, XXXII, 2 : כשׂעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשׂב, dont le parallélisme est plus parfait et où le mot טל se présente également à la fin du verset précédent.

VI, 4. Rien de plus intéressant que l'attribut בֵּית עֲבָדִים, qu'on trouve pour la première fois appliqué à l'Égypte dans l'Exode, XIII, 3, 14, ainsi que dans le Décalogue, XX, 2 (cf. Deutéronome, V, 6). Dans le Deutéronome, on le rencontre encore VI, 12; VIII, 4, et XIII, 11, toujours construit avec le verbe יצא (הוציא), comme c'est de règle dans les autres passages préci-

tés (cf. encore Josué, XXIV, 17; Juges, VI, 8). Mais, à côté de cela, le deutéronomiste substitue parfois le verbe הוציא par פדה, « racheter », et écrit ויפדך מבית עבדים (VII, 8) et הַפֹּדְךָ מב׳ ע (XIII, 5). Étant donné que l'épithète flétrissante en cause, qui ne convenait plus du tout à l'Égypte de l'époque de Michée, est certainement tirée du Pentateuque, il devient évident que la formule מבית עבדים פדיתיך remonte exclusivement au Deutéronome. La démonstration est d'autant plus convaincante que Michée parle immédiatement de Marie, la sœur de Moïse, dont il n'est question nulle part en dehors du Pentateuque.

VI, 5. Rappel au méchant projet de Balac, roi de Moab, de faire maudire Israël par Balaam, fils de Béor, et à la réponse peu satisfaisante que celui-ci lui a donnée. La mention trop rapide de cet événement où, selon Michée, Yahwé avait montré un soin particulier pour sauver Israël, est puisée dans le long récit des Nombres, XXII, 2-XXIV, 25, mais la forme d'oracle dont la réponse de Balaam est revêtue ne met pas suffisamment en relief le mobile psychique de l'acte de Yahwé. Cette lacune est comblée dans le passage parénétique du Deutéronome, XXIII, 5-6 : « Moab salaria à ton détriment Balaam, fils de Beor de Pethor en Aram Naharaïm pour te maudire; mais Yahwé, ton dieu, refusa d'écouter Balaam (qui y consentit), et il a changé en ta faveur (ויהפך לך) la malédiction en bénédiction *parce que Yahwé, ton Dieu, t'aime* (כי אהבך יהוה אלהיך). » C'est cette haute marque de profonde affection de la part de Yahwé envers Israël que Michée relève dans sa rapide esquisse. Cette affection s'est manifestée aussi dans les grands prodiges qui se sont accomplis depuis le départ de la station de Sittim jusqu'à l'établissement définitif à Galgal, savoir le passage à pied sec à travers le Jourdain, la conquête de la Palestine avec ses péripéties miraculeuses et la distribution du pays entre les tribus qui a été élaborée à Galgal (Josué, XIV, 5-6). L'ensemble de tous ces faits de l'ancienne histoire non seulement était connu de Michée, mais celui-ci supposait qu'il l'était également de la totalité du peuple, et cette

conviction lui permet de frapper l'imagination de ses auditeurs sans avoir besoin de se mettre en frais d'explications amplifiées.

VI, 6. Pour se réconcilier avec son Dieu offensé, Israël demande : « Dois-je me présenter devant lui avec des holocaustes, avec des veaux âgés d'un an? » (האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה). Chacun de ces termes est bien pesé : 1° il s'agit d'un ancien rite sacrificiel qui se pratiquait au moment où on voulait obtenir la présence de la divinité, redevenue favorable au pécheur dont elle s'était détournée ; 2° ce rite consistait dans le sacrifice d'un veau âgé d'un an brûlé entièrement sur l'autel en qualité d'holocauste (עֹלָה). Ces circonstances rappellent sans le moindre effort la cérémonie d'inauguration du culte du temple dont la description occupe le IXe chapitre du Lévitique. Le veau, notamment le veau d'un an, en fait exceptionnellement partie, associé à un agneau du même âge. Il en forme le seul élément nouveau de cette solennité, et il était naturel que tout le monde y vît le moyen le plus efficace de la réconciliation opérée. Michée n'a fait que mettre en scène la croyance générale.

VI, 7. « Yahwé agréera-t-il des milliers de béliers, des myriades de ruisseaux d'huile (נחלי שמן)? » En laissant de côté les grosses proportions des chiffres et l'expression « ruisseaux », qui viennent de l'hyperbole poétique, on se rend bien compte de la présence des « béliers » qui sont propres à être offerts comme sacrifices de divers genres ; il est moins proche de saisir la nature des « ruisseaux d'huile » qui manquent au protocole des offrandes. Un moment de réflexion montre qu'il s'agit de l'huile qu'on doit verser sur l'oblation de farine et de pâtisserie consacrée à l'autel : ויצק עליה שמן (Lévitique, II, 1, 4, 6, 15). Michée se montre ainsi très instruit dans le rituel sacerdotal, et selon son habitude, il se contente d'en relever l'objet essentiel. Il se tait sur l'encens dont on saupoudrait l'huile (*ibidem*), qui était un ingrédient extra-palestinien.

VI, 8. « On t'a dit, ô homme ! ce qui est bon (à mes yeux = ce qui me plaît) et ce que Yahwé demande de toi ; (ce n'est pas autre chose) que de pratiquer la justice, d'aimer la charité et de marcher modestement avec ton Dieu. » Ici, le

doute est à peine possible : Michée donne un excellent résumé de la parénèse Deutéronome, x, 12-20, dont il a retenu les principes essentiels pour en faire la base de la religion prophétique. Il en a même conservé le tour de phrase et les termes caractéristiques, tout en les resserrant considérablement :

	Michée.	Deutéronome.
1)	ומה יהוה דורש ממך כי אם	מה יהוה אלהיך שואל מעמך כי אם (v, 12)
2)	עשות משפט	עֹשֶׂה משפט יתום ואלמנה (v. 18)
3)	ואהבת חסד	ואהב גר לתת לו להם ושמלה (*ibid.*)
4)	וְהַצְנֵעַ לכת עם אלהיך	את יהוה אלהיך תירא (v. 20; cf. 12 *b*)
5)	לכת עם אלהיך	ללכת בכל דרכיו (v. 12 *c*)

Ce n'est que grâce à ce rapprochement que les paroles trop concises de Michée reçoivent leur interprétation adéquate. Par משפט, il faut comprendre la justice due aux pauvres et aux faibles, dont l'orphelin et la veuve offrent le type le plus caractéristique. De son côté, חסד désigne le traitement généreux et humanitaire à employer surtout à l'égard de l'étranger qui vient chercher un asile dans le pays. L'expression obscure הַצְנֵעַ לכת עם אלהיך signifie « craindre Dieu, lui obéir et suivre ses ordres ». Chacun des auditeurs lettrés de Michée était capable de commenter ainsi les paroles du prophète, grâce à sa connaissance du code religieux national. Cf. Jérémie, v, 5.

vi, 9. Jérusalem porte le nom יָהּ יִרְאֶה en conformité avec le récit Genèse, xxii, 14, selon lequel ce nom a été donné par Abraham à la localité où il faillit sacrifier son fils Isaac et qui vise sans le moindre doute au mont Sion, site du temple de Salomon, mont appelé encore Moria, מֹרִיָּה, et que le narrateur semble avoir interprété מַרְאֶה יָהּ, « où Dieu est montré ».

vi, 11. בכים אבני מרמה, expression qui ne devient claire qu'en la considérant comme le résumé de la défense spécifiée dans Deutéronome, xxv, 14 : לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה, « ne mets pas dans ta bourse (ou ton sac) deux sortes de poids plus grands et plus petits, » les plus lourds pour peser les denrées qu'on achète ; les plus légers pour peser celles qu'on vend ; en un mot, pour tromper les

clients qui ne s'en aperçoivent pas. C'est à bon droit que Michée appelle ces doubles poids אבני מרמה, « pierres ou poids de fraude ». Le terme précédent, איפת רזון, « épha de la phtisie », c'est-à-dire, mesure rapetissée toujours dans l'intention de frauder, s'explique également par le verset suivant du passage précité qui parle des fausses mesures איפה ואיפה.

vi, 13-15. Ces trois versets sont consacrés au châtiment qui leur est préparé par la divinité indignée. Le verset 15 constitue l'entrée en matière, mais ni cette introduction, ni l'énumération des peines qui suit, n'ont l'allure naturelle et régulière qui se manifeste dans les périodes originales; même dans l'image du verset 14, découlant de phénomènes physiologiques qui tombent sous l'observation journalière, il y a des heurts et des transitions disparates attestant plus d'ardeur que de soin oratoire. Les ellipses trop fréquentes provoquent des obscurités parfois difficiles à éclaircir. Le but principal de cette éloquence cinglante et précipitée était sans aucun doute de fasciner l'auditoire par des bouts de phrases et d'images qui avaient depuis longtemps fait le capital de la littérature religieuse classique. Quelque bref et abrupt que fût le rappel, l'orateur était sûr qu'on le comprendra. Il tendait donc à accumuler les réminiscences afin de frapper plus vigoureusement. Le passage qui nous occupe en fournit des exemples bien instructifs :

a) Le verset 13 porte :

וגם אני החליתי הכותך השמם על חטאתיך

A propos de la construction générale, cette phrase présente une analogie des plus frappantes avec Lévitique, xxvi, 24, ainsi libellé :

והכיתי אתכם גם אני שבע על חטאתיכם

L'identité plus ou moins littérale s'étend à cinq mots parmi les sept mots qui composent chacune des phrases comparées; ce sont : 1) וגם אני (M) = גם אני (L); 2) הַכּוֹתְךָ ou mieux הִכֵּיתִךָ (M) = והכיתי אתכם (L); 3) על חטאתיך (M) = על חטאתיכם (L).

Essentielle, quoique non littérale, est l'identité des expressions parallèles החליתי et השמם de Michée avec l'adverbe

numéral שֶׁבַע du Deutéronome, étant donné qu'un criminel qui reçoit sept fois le nombre de coups qu'il mérite ne manque pas d'être dans un grave état de maladie (חלי) et d'anéantissement (השמם). La similitude est donc aussi parfaite qu'on peut attendre entre un original et son imitation; mais tandis que l'expression גםאני (ou אף) constitue, dans le Lévitique, la suite logique d'une série de phrases commençant par des mots disant à peu près : « Mais si malgré cela vous ne m'écoutez pas et que vous continuïez votre rébellion » (v. 11-16, 23-24, 27-28), dans le passage de Michée, où il n'est précédemment pas question d'une offense directe à la divinité, l'emploi de גם אני se trouve déplacé, et l'écrivain guidé par son instinct aurait certainement fait usage de la conjonction לָכֵן ou עַל כֵּן, « c'est pourquoi, pour cette raison ». Mais le désir d'imiter une phrase classique jouissant de l'estime des lettrés, lui imposa la nécessité de conserver l'expression originale au détriment du contexte.

b) Le verset 14 débute par la phrase אתה תאכל ולא תשׂבע, rappelant, sauf la différence du nombre constaté déjà ci-dessus, le ואכלתם ולא תשׂבעו du même groupe lévitique (v. 26). Chez Michée, elle est de nouveau loin d'entrer dans le cadre, à telle enseigne que les mots ולא תשׂבע troublent sensiblement l'unité de la pensée. L'auteur aurait pu dire avec avantage ואכלת וישחך בקרבך, « tu mangeras, mais les ordures te resteront dans le corps », mais, séduit par l'original, il n'a pas voulu le négliger.

c) Le verset 15 montre de son côté une série de courtes phrases antithétiques dont la première est empruntée au Lévitique et les deux autres au Deutéronome, ces dernières, non sans avoir supprimé le motif dans le but d'éviter des incohérences trop choquantes, mais en produisant d'autres bizarreries qui n'en sont guère meilleures.

1) אתה תזרע ולא תקצר (15 *a*) = וזרעתם לריק זרעכם ואכלהו אויביכם (Lév., *ibid.*, 16). La cause de ולא תקצר n'est pas donnée, mais le prophète comptait sur la facilité de suppléer וַאֲכָלוֹ אוֹיִבְךָ par le souvenir de ואכלהו אויביכם.

2) אתה הדרך זית ולא תסוך שמן (15 *b*). L'harmonie

avec ולא תקצור exigerait אתה תטע זית, « tu planteras des oliviers, mais tu ne t'oindras pas d'huile » ; mieux l'original : זיתים יהיו לך בכל גבולך ושמן לא תסוך (Deut., xxviii, 40), « tu posséderas des oliviers sur tout ton territoire, mais tu ne t'oindras pas d'huile ». Le deutéronomiste ajoute aussitôt : כי ישל זיתך, « parce que les olives tomberont, couleront ». Dans Michée, le motif n'est pas donné.

3) ותירוש ולא תשתה יין. Ellipse peu heureuse, parce que, ne pouvant se rapporter à תדרך, il faut sous-entendre un autre verbe, par exemple יהיה לך, « tu auras ». Puis, le moût n'est pas un produit naturel comme la graine et les olives. Mieux Deutéronome, xxviii, 39: כרמים תטע ועבדת ויין לא תשתה, « tu planteras des vignes et tu les cultiveras, mais tu ne boiras pas de vin » ; l'auteur ajoute : כי תאכלנו התלעת, « parce que les vers les dévoreront », cause agriculturale que Michée a négligée, sans même chercher à la remplacer par un autre motif.

vii, 14. Il est certain que l'épithète שֹׁכְנִי לבדד se rapporte à Israël, qu'elle caractérise comme un peuple qui vit séparé et indépendant des autres, aussi bien au point de vue politique qu'à celui de la religion qui n'a pas sa pareille ailleurs. La source unique de cette conception qui, du temps de Michée, était gravement entamée par la réalité, doit manifestement être cherchée dans l'oracle de Balaam (Nombres, xxiii, 9): הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב, « c'est un peuple qui habitera séparément et ne sera point compris dans les autres peuples ». La réalité n'y répondait plus, mais l'idéal est demeuré inébranlable.

vii, 15. נשא עון ועבר על פשע = נשא עון ופשע (Exode, xxxiv, 7; Nombres, xiv, 18).

Le nombre de ces rapprochements est assez considérable : ils proviennent de tous les documents du Pentateuque, sans excepter le Lévitique et le Deutéronome. Quelques-uns seront l'objet de contestations plus ou moins violentes. La grande majorité restera acquise et suffira amplement à prouver l'antériorité du Pentateuque tout entier à l'époque des prophètes écrivains.

J. Halévy.

Les Prétendus Mots « sumériens » empruntés en assyrien.

(Suite.)

B) LES CAS PLUS OU MOINS DOUTEUX

Cette seconde série comprend 114 mots au sujet desquels M. Leander a été pris d'un doute qui lui fait honneur. Il n'en affirme pas l'origine « sumérienne », mais il la croit possible. On verra bientôt que, pour ce qui concerne un grand nombre d'entre eux, son choix est très peu motivé, souvent même pas motivé du tout. Nous n'aimons guère cette demande de crédit, surtout quand elle se répète sur une vaste échelle, et nous avions même pensé de retrancher de la liste à examiner tous ces numéros destinés seulement à faire nombre. Cependant l'intérêt du lecteur qui veut connaître tous les points de l'argumentation sumériste, même les plus futiles, m'a conseillé de laisser la série intacte et de la suivre dans l'ordre donné par l'adversaire. Afin d'épargner le temps et l'espace, je me bornerai à résumer d'une manière très concise les deux opinions soumises au jugement des lecteurs.

137. « Abul KÁ-GAL = *abullu*, « porte de la ville » (*Stadttor*). Le composé *abulmahu* (n° 2) favorise l'admission d'une dérivation sumérienne, mais ce n'est naturellement pas une preuve forçante, car il se peut que le mot sumérien ait été emprunté antérieurement à l'assyrien. » — Non. 1° *abul*, thème de *abullu*, vient de *abâlu* (r. ובל), « conduire »; KÁ-GAL, « porte-grande », est un simple idéogramme.

138. « A de(a), A-DE-A, *edû*, « flot » (Flut); a A peut être *mû*, « eau »; DE = ? — Si *editu* signifiait « inondation » (*Ueberflutung*), comme le pense Delitzsch, on sera obligé de considérer *êdu* comme sémitique pur (*echtsemitisch*), mais la signification de *editu* n'est pas sûre. » — Faux : 1° *edu* est l'hébreu אֵד, « flot », aram. ארותא, « vague » (r. ארו), d'où aussi le nom du pays de *Ya'di* en haute Syrie; 2° l'idéogramme A-DE-A joue sur le mot réel *edû* et signifie « eau coulante » (DE = *nabû*, « prophétiser », h. נבי, et « couler » (r. נבע).

139. « Aga MIR *agû*, « couronne, tiare, coiffure » (non pas seulement *Kopftuch*). » — Faux : 1° MIR n'a jamais la valeur *ag* ; 2° *agû* se présente des centaines de fois dans les textes assyro-babyloniens et son sémitisme est garanti par le verbe *êgû*, « serrer, enfermer, enclore », et comme substantif : « clôture, enceinte » (racines sémitiques עוג, ענג, « tracer une ligne courbe et ronde »); 3° MIR vient lui-même de *amâru*, « enchâsser, entourer » (*einfassen*, *umfassen*, D. A. H., p. 91 *b*).

140. « Agar, A-GAR, *agaru*, « campagne, champ ». » — Faux : *agar*, thème de *ugaru* (r. וגר, « champ, éminence » (aram. יגרא, cf. שָׂדֶה, as. *śadû*); 2° A-KAR ou GAR, « eau-faire », ne précise rien.

141. « Agargar(a), NVN-HA, *agargarû*, « pullulation de poisson ». — Faux : 1° *agargaru* est une forme פעלעל de *agâru*, « enfermer, enchâsser » (de même que *amâru*) ; 2° NUN-HA, « multitude-poisson », porte le cachet d'un idéogramme ; 3° NVN ressort de נון, « grandir, se répandre ». L'origine de HA est encore à trouver.

142. « Agarin, DA-GAL-ṬV, *agarinnu*, « mère ». — Faux : *agarin* n'est pas une valeur syllabique, mais l'abrégé du mot réel *agarinnu*, dérivé de *agâru*, « enfermer, contenir », et désignant le sein maternel (cf. אֵם, « mère » et (nh.) « matrice »; as. *ummu*, « mère » et *ammâmu*, « clôture, enclos »); 2° DAGAL ou DAMAL *rapšu*, « vaste, large », rappelle l'arabe *ṭawla*, *ṭâla*, « être long, étendu ». Il reste à trouver le type de ṬV.

143. « Age(a), A-MI(-A), *agû*, « flot » (*Flut*). Littéralement l'idéogramme signifie « eau opaque » (*ṣalmu*), mais L. préfère attribuer à MI = GI le sens *malû*, « emplir » et *milû*, « flot, inondation ». — Faux : 1° Ni « eau opaque » ni « eau-inondation » n'ont l'air d'un mot réel, car MI seul eût suffi tout autant que l'assyrien *milû* ; 2° *agû* étant un mot ordinaire en assyrien se rapproche facilement de אֲגַם, « lac, étang », prononcé *agawu* et contracté en *agû*. Cf. éth. *ayg*, « étang », *aykh*, « déluge ».

144. « Aggul, GAR-GVL, *agg*(*kk*, *ḳḳ*)*ullu*, « tranchant,

hache et instrument analogue ». AG, « faire » + GVL, « destruction » (D.). » — Faux : 1° GAR ne se lit jamais *ag* (bonne remarque de L.) ; 2° « faisant destruction » pour dire « tranchant, hache » ne peut être qu'un composé artificiel » ; 3° *aggullu* ou *aqqullu* vient visiblement d'un instrument en forme de faux dont on se sert pour couper les inégalités du sol ; racine עָגַל, « être rond », ou עקל, « être courbe ».

145. « Ala, A-LÁ, *alû*, « un démon ». — Faux : 1° rien ne favorise la supposition d'une origine allophyle ; 2° A-LA(L), « eau-portant, ou plein » est ridicule pour désigner un « démon » ; 3° l'hébreu אָלָה, « mauvais serment, malédiction », suffit provisoirement à l'expliquer.

146. « Alal, ALAL ou ŠID = *allallu*, *elallû*, *alallû* (peut-être), « récipient » (Behälter), cf. ID-LÁ-E, de *dultu*, « seau » (Schöpfeimer). » — Faux : 1° le sémitisme de *alallû*, *alallû*, est garanti par la variante *elallu* où l'indice de « eau », A, disparaît ; 2° ID-LÁ-E n'est qu'une variante de A puisque ID (de *edu*, « flot ») se lit aussi A.

147. « Anag, AN-NA = *anaku*, *annaku*, « plomb » (*Blei*). » — Faux : 1° le mot est commun à tous les Sémites et la variante éthiopienne *nâ'ĕk* prouve que le א fait partie intégrante du mot ; 2° le complexe *an-na* étant plus bref que *an-na-ku*, celui-ci en doit être le modèle, car les Sémites n'avaient aucune raison d'allonger le vocable étranger par un *k* ; 3° en hébreu אֲנָךְ désigne le cordeau à bout de plomb avec lequel on entoure la lisière du champ à mesurer (Amos, VII, 7-8), circonstance qui rappelle le sémitique ענק, « mettre autour du cou », substantivement, « collier, bijou de collier ». De même, ענך signifie en arabe « être entassé, amoncelé, serré » ; bref ענק, ענך, אנך constituent une famille de racines sémitiques absolument certaines ; 4° les formes « sumériennes » *an-na*, *nag-ga*, *nig-gi* sont des mutilations du mot vrai, et ne comportent aucun sens raisonnable. La source du synonyme *em-ma*, *e-mu*, reste encore inconnue ; quant à l'arménien *anag*, il vient de l'araméen אנכא

148. « Andul, AN-ŠVR *andullu*, « ombre, protection ». — Faux : ŠVR ne se lit pas *dul* ; L. le reconnaît lui-même. Voir *antalu* (n° 11).

149. « Anšar, AN-HI, (*ilu*) *Ašur*, « dieu Ašur »; AN, *êlu*, « haut, élevé », ŠAR *kiššatu*, « totalité », donc la partie supérieure de l'univers ». — Faux : 1° *Ašur* vient de *asâru* (אשר,) « être bon, gracieux » (H. W. 148 *a*), *ašru*, « bon, gracieux ; 2° l'idéogramme AN-HI, « dieu bon », représente la même idée ; 3° les divinités assyriennes sont les enfants du chaos (*Tiamat* תְּהֹם, « abîme, mer », dont le nom est du sémitisme le plus pur) ; la déesse sémitique aurait donc enfanté des dieux allophyles ? 4° lors de la période du chaos, il n'y avait ni haut ni bas, points qui ne prirent existence que grâce à la division du corps de Tiamat en deux moitiés, supérieure et inférieure. J'ai vraiment honte d'avoir à rappeler ces points élémentaires.

150. « Apin, IṢ APIN, *epinnu*, « pièce d'arrosage, arrosoir » (*Bewässerungsanlage*). » — Faux : 1° le mot réel est pourvu d'un *e* initial, tandis que l'A de l'idéogramme a pour but d'indiquer l'idée de l'eau, conformément au synonyme assyrien *narṭabtu* de רטב, « être humide, mouillé » ; 2° l'origine assyrienne est garantie par le dérivé *upuntu*, « eau pour humecter la bouche ».

151. « Arali, A-RA-LI, Ê-KVR-BE, VRV-GAL, *aralû*, *arallû*, *arallu*, « monde des morts » (*Todtenwelt*). » — Faux : 1° les deux derniers idéogrammes signifiant respectivement « maison-montagne-mort » et « ville-grande » n'ont rien à voir ici, puisque une forme *ekurbû* n'existe pas et qu'en assyrien *urigallu* désigne tantôt le frère aîné, tantôt une haute classe de prêtres et nullement le pays des morts ; 2° j'ai depuis longtemps rapproché *arallu*, « pays des morts », de עֲרֵלִים, « morts, trépassés » (Ézéchiel, XXXII, 19, 21, 24-32). A ce sujet, M. Leander commet une imprudence assez singulière. D'abord il traduit le mot ערלים de ce passage par le sens ordinaire de « incirconcis », ensuite il ajoute que mon rapprochement est trop téméraire (*Die Zusammenstellung Halévys von diesem Worte und hebräischen* ᶜAREL *unbeschnitten* — Gesenius 13, 641 *b* — *ist jedenfalls zu Kühn*). Il ne sait donc pas 1° que ma traduction, qui d'ailleurs est déjà celle de Raši, offre « morts, trépassés » au lieu de « incirconcis » ; 2° que dire

en parlant de guerriers incirconcis tombés au champ de bataille : « ils sont descendus *incirconcis* au pays inférieur » (אשר ירדו ערלים אל ארץ תחתיות, v. 24), ou « ils coucheront *incirconcis* avec ceux qui ont été transpercés par l'épée » (וישכבו ערלים את חללי חרב, v. 30) est au plus haut point ridicule; 3° que le ridicule est encore plus désopilant si l'on traduit la phrase שתה גם אתה והערל (Habacuc, II, 16) par « bois (la coupe de Yahwé) toi aussi et deviens *incirconcis* ». Mais laissons là l'exégèse de M. L.; constatons simplement le fait que עֲרֵל dans le sens de « mort, trépassé » est encore assuré par le verbe נערל et de plus par la racine apparentée רעל, d'où רַעַל, « poison mortel », tandis que le A-RA-LI « sumérien » n'offre que le composé pédantesque : « eau-inondation-terre », exprimant seulement l'idée vague que l'Hadès est au-dessous de l'abîme.

152. « Ari, uri, A-RI, V-RI, *aru*, « ennemi » (*Feind*). » — Faux : 1° les idéogrammes signifient tout au plus « fils-soulevé » et « seigneur-soulevé », manière d'exprimer fort peu naturelle dans une langue véritable; 2° *aru* coïncide parfaitement avec l'hébreu עָר, « adversaire, ennemie ».

153. « Azalag (amel), KV-VD, *aślaku*, « laveur, blanchisseur » (*Wäscher*). » — Faux : 1° A-ZA-LAG, « eau-pierre-blanc », se caractérise comme un idéogramme vague; 2° *aślaku* vient de שלך qui, à en juger par le verbe השליך doit signifier approximativement « pousser, agiter »; mais le sens exact de *aślaku* reste encore très douteux.

154. « Bal(a), BAL, *palû*, « un insigne de la royauté (une hache?); année de règne » (*eine Insignie der Königswürde, Regierungsjahr*). » — Faux : 1° c'est le mot réel *palû* qui a donné l'idéogramme BAL, PAL; 2° le caractère idéographique de BAL se manifeste indubitablement par ce fait que en même temps que *palû*, il représente encore ces trois mots fortuitement homophones (*na*)*balk*(*utu*), « dissension, révolte », *pilakku*, « fuseau » et *pilaqqu*, « hache », issus des racines différentes פלא, בלכה, פלך et פלק, qui en sémitique seul ont le sens fondamental de « séparation ». Cf. les autres homophones בלק, פלג, פלח, פלט, פלי.

155. « Barsig, BAR-SIG, BAR-SI, *parsigu*, *paršigu*, « bande, bandeau, bandage (*Binde*) ». — Faux : 1° Le dissyllabe « sumérien » n'offre aucun sens convenable; 2° la forme abrégée BAR-SI pour BAR-SIG en atteste le caractère artificiel (cf. les noms de lettres, *a* de *alpha*, *bé* de *bêta*, etc.); 3° *parsigu*, *paršiqu* est un quadrilitère assyrien formé comme *parzillu*, *paršumu*, *harbašu*, *paltigu*, etc., dans lesquels la lettre liquide *r* ou *l* peut résulter d'une insertion adventice.

156. « Billud, PA-AN, *billudu*, « commandement, ordre divin » (*göttliches Gebot*). » — Faux : 1° PA seul n'a pas la lecture *billud*; 2° *billudu* vient d'une racine בלד et פלד, qui existe dans plusieurs langues sémitiques. Le sens de « borné », propre au بليد arabe, répercute le sentiment de bédouins hostiles aux habitants sédentaires des villes (*balad*). En réalité, les citadins ont relativement les qualités de vivre sous des lois indiquant un état de civilisation plus avancé.

157. « Bugin, BVGIN (= NIGIN + GAR inséré) *buginnu*, « panier à pain » (? *Brotkorb*). » — M. L. remarque que BV-GIN ne donne aucun indice. en outre, le sens exact du mot reste encore inconnu.

158. « Bunin, BVNIN, « bol, cruche » (? *Schale*, *Krug*). » — Même remarque.

159. « Bur, DVK-BVR, *buru*, « un vase » (*ein Gefäss*). » — Faux : Il s'agit visiblement d'un vase profond ayant quelque analogie avec une « fosse » ou un « puits » (*bûru*, בור, באר).

160. « Bura = (*nâr*) *Purâtu*, *Purattu*, « Euphrate ». — Faux : *bura*, ou plutôt *Pura*, est abrégé du nom réel. Cf. פְּרָת.

161. « Dimenna, TE-ME-EN; *temmennu*, *temennu*, *temmenu*, « document de fondation, fondement » (*Grundlegungskunde*, *Fundament*). » — Faux : la circonstance que TE seul équivaut à *temennu* montre à tous ceux qui veulent voir qu'il s'agit d'un idéogramme; 2° le mot en cause peut parfaitement venir de אמן, « être ferme » (*fest sein*); le redoublement du *m* dans deux exemples n'a pas plus d'importance que la réduplication du *n* dans le même nombre d'exemples.

162. « Du, DVL, *di'u*, *dû*, « cabinet des dieux » (*Göttergemach*). » — Faux : 1° *dû* présente une réduction de *di'u* (Delitzsch) et L. même n'est pas loin de l'admettre; 2° DVL dé-

coule du mot connu *dulu* (inscr. d'El-Amarna), « palais divin, sanctuaire », r. דול, ar. *daula*, « pouvoir, gouvernement ».

163. « Dubšig = *dupsikku, tupsiku*, « objet (coussinet?) que les maçons portent sur la tête et symbole de la corvée », rappelant le כסת הסבלין de la Mišna (Delitzsch). » — Faux : les deux éléments *duppu*, « tablette, planche » (דַּף, דַּפָּא, r. דפף) et *šikku*, r. שכך, dont le sens précis laisse encore à désirer. On doit même se demander si *tupšikku* ne vient pas de פשך.

164. « Dubšin = *tupšinnu*, « tablette de cuivre ou de bronze ». — Faux : les deux éléments *duppu* et *šinnu*, « métal brillant, cuivre » (r. שנן) sont sémitiques.

165. « Dubus(š)sa, DVB-VŠ-SA = *dubussu, dubbussû*, « frère plus jeune » (*Jüngerer Bruder*). M. L. ajoute: il est à présumer (*Vermuthlich*) que *dub* se rattache d'une manière quelconque à *dum* TVR, « fils »; VŠ-SA, *quttinnu*, « plus jeune » (*jünger*). Ainsi, au propre = « le fils plus jeune » (*der jüngere Sohn*). » Deux points à noter : 1° VŠ, VŠ-SA et DVB-VŠ signifient tous les trois *emidu*, « apposer, superposer, imposer »; 2° SAL-VŠ-SA = *tirhatu*, « dot, trousseau de femme ». Peut-on penser à un frère né d'une autre femme ou d'une concubine? En tout cas, *dubussu* semble répondre à l'arabe دبش, « éplucher, rejeter », en sorte que ce mot indiquerait un homme de rang inférieur. Cette conjecture semble justifiée par l'équation connue : VŠ (*nitahu*) = *emidu*, « homme soumis, asservi ».

166. « Dum(u)-zi, TVR-ZI(-DA) = (*ilu*) *Du'uzu, Dûzu*. Peut-être dum TVR *mâru*, « fils » + zi ZI *kênu*, « permanent » (*beständig*). » Notez l'insipidité de cette interprétation. La forme sémitique du nom est l'hébréo-phénicien תַּמּוּז, se raccordant pour la forme à תַּנּוּר pour תַּנְוּר, *tanwûr*, r. נור. תַּמּוּז est ainsi contracté de תַּמְוּז, racine מוז ou מיז, « séparer, distinguer », d'où *tamyîz*, « séparation, distinction ». Les allusions mythologiques peuvent être laissées de côté. Quant à la forme assyrienne, il n'est pas difficile de s'en rendre compte : *tawyuzu*, après l'adoucissement du *t* en *d* (cf. *nadânu*

= *natanu*), devint *Duw'uzu*, puis *du'uzu*, *dûzu*. Enfin, l'idéogramme TVR-ZI(-DA), « enfant véritable », paraît vouloir, au moyen d'un jeu graphique, produire l'impression de regret envers un dieu mort à la fleur de l'âge.

167. « Duši(a), TAK GAR-ŠI-A, *dušû*, « une pierre précieuse » (*ein Edelstein*). » — Faux : 1° *dušû* rappelle le mot sémitique דשא, « plante, verdure » ; 2° GAB (= DV)-ŠI offre l'absurdité « poitrine-œil ».

168. « Edin, EDIN, *edinu*, « plaine, steppe » (*Ebene, Steppe*). » Il n'y a pas de preuve que *edinu* désigne un désert tout à fait aride ; on ne peut pas non plus affirmer que ce mot ait quelque chose de commun avec l'hébreu עֵדֶן, « agrément, Éden ». On peut le rapprocher de *adattu* = *adantu* (pl. *adnâti*), « lieu habité, habitation, établissement (situé dans la plaine) », r. ארן.

169. « Ege(i)zag(ga), E-GI-ZAG-GA, *egizaggu*, *egizangû*, « une parure en pierres précieuses » (*ein Schmuck aus Steinen*). EGI = ? *zag* pourrait être apparenté avec azag, AZAG, *ellu*, « brillant » (*glänzend*). » — Faux : les deux éléments appartiennent au sémitisme. 1° EGI de *egû*, « enfermer, entourer » (*einschliesen*, *unfassen*), et substantivement « châsse, enclos » (*Einfassung*, *umschliessung*) ; 2° *azag* fait partie de la famille des racines זגג, זכך, זקק, qui expriment en commun l'idée de pureté et de splendeur.

170. « Engar (amel), APIN, *ikkaru*, « campagnard, paysan, laboureur ». — Faux : 1° *engar* a pour base *ikkar*(*u*) avec insertion de *n* et adoucissement de *k* en *g* ; 2° l'idéogramme opère le jeu de mots *en* (« seigneur, maître, possesseur ») + *gar*, de *agar* (« champ, campagne »), mais les types respectifs *enu* et *ugaru* sont tous deux des mots assyriens (39 et 140).

171. « Eridu[gga], NVN-KI(-GA) = (*alu*) *Eridu*. L'étymologie des Babyloniens, er(i), *âlu*, « ville » + dug, *ṭabu*, « bon », est peut-être exacte. » — Faux : 1° même avec cette étymologie, les éléments *er*, « ville » (h. עִיר, 42) et *dûg*, « bon » (r. דמק, דוק) demeurent assyriens ; 2° NVN-KI, « grand +

lieu », sert d'épithète à la ville d'Eridu, mais n'a aucune attache au nom même.

172. « Erḱud, IR-KVD, *îrkû*, « pieu » (? *Pfahl*). D'autres assyriologues donnent à *irkû* le sens de « corde », mais le fait que ce mot vient de ארך, « être long », n'est pas douteux. Dans cette circonstance, il est inutile de s'escrimer sur l'analyse de l'idéogramme.

173. « Gal(la) TE-LÁ, *gallû*, « un démon ». — Faux : 1° TE n'a jamais la valeur *gal*; 2° la racine de *gallû* peut être גלל ou קלל.

174. « Kar, KAR, *karru*, « manche » (*Griff*). » Sens très douteux. Cf. héb. כַּר.

175. « Gardub = *karduppu*, « manche de tablette » (? *Tafelgriff*). » — Les éléments *karru* et *duppu* sont du meilleur sémitisme.

176. « Gebar, IS-MI-PAR, *giparu*, « un arbre » (*ein Baum*). » La graphie MI pour GI, « noir », en prouve le caractère artificiel.

177. « Gebar, IS-MI-PAR, *giparu*, « espace enfermé (? *eingeschlossener Raum*. Jensen), campagne, champ » (*Gefield, Feld*). » — Même mot que le précédent; héb. גֶּפֶר, ar. *gafr*, « puits », *gafra*, « pourtour, circuit ».

178. « Gišgal, GIŠ-GAL, *gišgallu*, « place, lieu où l'on se tient » (*Stätte, Standort*). » — Faux : Les deux composants sont sémitiques. Voir nos 1 et 48.

179. « Gudu(a), TIG-GAB-A-KI, (*alu*) *kûtû*, « la ville de Kutha » (כּוּת). » — Faux : 1° le nom réel est *Kutu* et non pas *Gudu* ; 2° cette forme eût dû se conserver d'autant plus le sens religieux de *gu-du-a-ki*, savoir : ku TIG *kisâdu*, « cou » (*Hals*) + du GAB *labânu*, « prosterner » (*niederwerfen* (+ ki, « lieu, ville », *Ort, Stadt*), voulant dire « ville de la prosternation de la face = de la prière » était, comme le pense M. L., le résultat d'une étymologie populaire; 3° cette étymologie hautement absurde sent de loin l'effort de scribes pédants pour donner une importance religieuse à cette ville.

180. « Gug, LV́, *kukku*, « une espèce de farine » (*eine Art Mehl?*). » C'est par simple préjugé que l'origine assyrienne



du mot est révoquée en doute, malgré la longue série de formes analogues : *mukku*, *rukku*, *tukku*, etc.

181. « Gugal, TIG-GAL, *gugallu*, « maître, dominateur » (*Beherscher*). » L. repousse avec raison l'image de *mahru-rabu*, « front grand », d'autant plus que le sens de « front » pour *mahru* a besoin d'être confirmé ; il pense plutôt à une contraction pour *gud-gallu*, « taureau grand » ; il a seulemeut oublié que ces mots sont assyro-sémitiques. Voir n° 56.

182. « Gur, KVR, *kurru*, « la plus grande mesure pour blés et figues, cor ». — Faux : 1° la forme assyrienne montre un *k* au lieu de *g* ; 2° l'orthographe arabe *kurru*, ne pouvant venir directement de l'assyrien, prouve que le mot appartient au sémitisme général.

183. « Guza, IS-GV-ZA, *kussû*, *kursû*, « trône » (*Thron*). » Voir n° 58.

184. « Guzal, VR-SAG-TVG, *guzallu*, « puissant, plénipotentiaire » (*Machthaber*). » — Faux : 1° l'idéogramme s'analysant : « Jeune-sommet-possédant », n'a phonétiquement aucun rapport avec *guzallu* qui n'est qu'une légère variante de *gazalû* (n° 59).

185. « Halba, LÁL-HAL, ZA-SVKVŠ, DI-ŠE, *halpû*, « froid, glace » (*Kälte*, *Eis*). » — Faux : 1° aucun de ces idéogrammes n'assonne à *halpu* ; 2° en assyrien *halâpu* (חלף) signifie « couvrir, revêtir » ; en l'espèce il s'agit de la croûte de glace qui couvre les nappes d'eau par suite du froid.

186. « Hargul = *hargullu* = (peut-être) « fils d'un notable » (*Sohn eines Vornehmem*). » — Faux : 1° signification très incertaine ; 2° en cas affirmatif même *har* se déduirait de חרי, « personne libre » ; *gullu* offre notoirement une variante de *gallu*, « grand ».

187. « Huldub(ba), IS-HVL-DVB(-BA), *hulduppû*, « un vase à propitiation » (*ein Sühnegerät*). » — Faux : 1° *hul*(*u*), « mauvais, mal », répond à l'hébreu חֳלִי, « mal, maladie » ; *duppû* rappelle דפף, חפף, « frapper », دقّ, « briser, broyer » ; l'ensemble présente donc une composition purement sémitique.

188. « Ig, IG, *iqqu*, « porte » (*Tür*). » — Faux : ce nom

découle de *eqequ*, « fermer, boucher » ; racine אקק. Rapporté à la bouche, il signifie « se taire ». De là *uqququ*, « muet ».

189. « Igigi, AN-YA-MIN, *igigi*, « sept esprits gardiens du ciel ». — Faux : 1° une étymologie sumérienne telle que *i* (= YA), « cinq » + *gi*, « un » + *gi*, « un », est inadmissible, et L. même l'avoue; 2° *igigi* ressort de *agâgu*, « être fâché, se mettre en colère, s'emporter ».

190. « Igisa, ŠI-DI, *igisû*, « don, cadeau » (*Gabe*). » — Faux : 1° *igi-sa*, « œil-juger (?) », ne saurait être un mot populaire pour dire « don, cadeau » ; 2° *igisu* est un substantif formé de la racine קיש (prononcée aussi *gês*), « donner, faire un cadeau », au moyen du préfixe *i* = י, en écriture alphabétique יקישו.

191. « Imrige = *imriqqu* (peut-être) « un vent » (*ein Wind*), im, *šaru*, « vent » + ri, *zâqu*, « souffler, venter » + ge, suffixe. » — Faux : *imriqqu*, si la lecture est exacte, peut venir de ערק, « courir, marcher rapidement, s'enfuir ».

192. « Išib, ME, *išippu*, « magicien, prêtre » (*Priester*). » L. ajoute la stupéfiante remarque suivante : « L'origine sémitique de *Ašâpu* (cf. אָשַׁף), « faire des conjurations magiques », est, il est vrai, assurée par le dérivé primordial *šiptu*, « conjuration, incantation », mais *išippu* ne saurait être conçu comme une dérivation de *ašâpu*. » (*Der semitische Ursprung von* AŠAPV, *beschwören, ist zwar besonders durch aus ursemitischer Zeit stammende Ableitung* ŠIPTA, *Beschwörung, über jeden Zweifel erhaben. Aber* IŠIPPV *dürfte nicht als Ableitung von* AŠAPV *aufzufassen sein*). Le motif n'étant pas donné, nous sommes donc en présence d'une affirmation aussi arbitraire que toutes les autres. La suite montre que la subtilité rabbinique a passé dans le camp des suméristes : « Par contre, on peut admettre que (*i*)*šib* est un mot emprunté (par les Sumériens) aux Sémites (= *šiptu*), qui plus tard, sous une modification de sens qui peut être en connexion (?) avec l'apparition du *i*, a été rapporté à l'assyrien » (*Dagegen kann man annehmen, dass* (I)SIB *ein semitisches Lehnwort ist* (ŠIPTV), *welches später — unter einer Bedeutungsmodifizierung, mit der das Auftreten des anlautenden* I *vielleicht zusammenhängen*

könnte — dem Assyrischen auf diese Weise zurückgebracht wurde). L'auteur a de nouveau oublié de nous dire d'où vient cet *i* inattendu et pourquoi la syllabe finale *tu* a été omise. En réalité cette finauderie a pour but de sauver l'existence des Sumériens. Sans cette arrière pensée, M. L. aurait jugé comme nous : 1° que les qualités de prêtre, magicien, voire souvent même celle de chef de la tribu, étaient réunies dans une seule personne; 2° que *išippu* est aussi régulièrement constitué que *gimillu* (גמל), *nigiṣṣu* (נגץ, נקץ), *kibirru* (קבר), etc.

Ajoutons un mot : *išippûtu* signifie « magie » dans le passage connu : *pika ina išippûti ipti*, « il (le dieu) a ouvert la bouche (il s'agit d'un mort) par la magie (= une parole magique) », et nullement par opération de prêtre (*mittelst Priesterwerk*. D.), ou « prêtrise, sacerdoce » (*Priesterthum*. L.).

193. « Išum, AN-PA-SAG-MAL, AN-I-ŠVM (*ilu*) *Išum* ; i, I, *nâ'du*, « sublime, terrible » (*erhaben, furchtbar*) + šum, ŠVM, *ṭabâhu*, « égorger » (*schlachten*). » — Par malheur *na'du* (ou *na'idu*) signifie toujours « élevé, magnifié, exalté, digne d'éloge », jamais, au grand jamais, « terrible ». Pour le fond, M. L. avoue lui-même que la lecture I-ŠVM n'est pas encore certaine, car ce peut être un idéogramme.

194. « Kam, ŠV-KAD, *kammu*, « écrit, document » (*Schriftstück*). » — Faux : 1° *kammu* vient de *kamû*, « lier, relier » (*binden*), et répond à l'expression moderne « fascicule » (*Band*); 2° l'idéogramme fondamental KAD signifie également *qaṣâru* (קצר), « lier », et remonte visiblement au sémitique עקד, אגד, qui a le même sens.

195. « Kana, (IṢ)-KÁ-NA, *kanakku, kanaku*, « une partie de la porte » (*ein Teil der Türe*) : ka, KÁ, « porte » (*Türe*) + na, NA = ?; *kku, ku*, viendrait du suffixe d'appartenance sumérien *ge*, » (*kku, ku würde aus dem sumerischen Zugehörigkeitssuffix -ge stammen*). — Faux : 1° KÁ seul signifie déjà « porte », au pluriel KÁ + pl. ou KÁ-KÁ, preuve mathématique d'idéogramme ; 2° KÁ-NA apparaît toujours sans le suffixe supposé; 3° la racine *kanâka*, très usitée, signifie en assyrien « sceller, pousser à bas » (cf. aram. כנך, « baisser, abaisser »), d'où les dérivés *kunukku, kunuku*, « sceau »,

kingu, « le sol de la porte ». Il n'y a pas de raison suffisante pour écrire avec Delitzsch קנק.

196. « Kar(a), KAR, *kâru*, « rempart, mur ». — Faux : *kâru* est la forme masculine de קֶרֶת ; cf. קרתחדשת, « ville-neuve », Carthage; מלקרת (pour מלך־קרת, « Roi-de-ville, Melcarth, etc. ».

197. « Kibur, KIN-BVR, *qiburru*, « nid d'oiseau » (*Vogelnest*) ; ki, KI, *aśru*, « lieu » (*Ort*) + bur...? » — Faux : *kiburru*, « nid », est ainsi nommé par son analogie avec un van ou une passoire, כְּבָרָה.

198. « Kidudu, KI-DV-DV, *kidudê*(pl.), « statut, coutume » (*Satzung?*). » — Faux : 1° le verbe *kadâdu* (כדד) existe en assyrien ; 2° l'analyse idéographique KI-DV-DV, « lieu-aller-aller », rappelle pour le sens talmudique הֲלָכָה, « allure, coutume générale ».

199. « Kihul, KI-HVL, « deuil » (*Trauer*), *kihullû*, *kihulû*, ki, « lieu » (*Ort*) + hul, HVL, *limuttu*. » — Faux : *kiu* et *hullu* sont l'un et l'autre des vocables assyro-sémitiques. Notons, en outre, que, dans un grand nombre de cas, le mot *ki*, « lieu », répond à « état ou circonstance » ; c'est aussi souvent le cas de מקום dans le Talmud; exemple : אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, « ne condamne pas ton prochain avant que tu arrives à sa place », c'est-à-dire « avant que tu puisses te rendre compte de son état, des circonstances au milieu desquelles il vit ».

200. « Kikur, KI-KVR, *kikurru*, « arche sainte? » (? *Götterschrein* ?), ki, « lieu » (*Ort*) + ... ? » — Faux : *kikurru* correspond à l'hébreu כִּכָּר (pour כרכר), « arrondissement, cercle », et semble désigner un édicule de forme ronde; r. כרר, « être rond ».

201. « Kisa, KI-DI, *kisû*, « plaine, surface » (*Fläche*) ; ki, « lieu » (*Ort*) + sa DI ...? » — Faux : *kisû* est un lieu entouré de statues ou d'autres objets d'ornementation; r. *kasû*, « enfermer, enserrer » (*vom Einschliessen so benannt.* Delitzsch).

202. « Kisal, KISAL, *kisallu*, « espace pavé » (*gepflasterter*,

Raum) : KI, « lieu » + SAL...? » — Faux : en araméen כסלא désigne un terrain traversé de sillons.

203. « Kisig(ga), KI-SE-GA (Emesal), *kisikku*, « demeure, domicile » (*Wohnraum*); KI, « lieu » + sig SE = ? » — Faux : 1° le sémitisme de *kisikku* est prouvé par la coexistence du mot légèrement varié *kisukku*, « prison » ; 2° la racine כסך ou כשך se constate dans le *piel tukassak* ou *tukaššak* (V. R., 45, col. IV, 54).

204. « Kisur(ra), KI-SVR(-RA), « domaine » (*Gebiet*) ; KI, « lieu » + SVR = ? » — Faux : *kisurru* se superpose presque complètement à *kusurrû*, « lieu enfermé, (peut-être) haie » ; r. *kasâru* (כסר), « barrer, endiguer ».

205. « Kisur, KI-SVR(-RA), *kisurru*, « profondeur, monde souterrain » (*Tiefe*, *Unterwelt*). » — Faux : même mot que le précédent ; l'Hadès est un lieu fermé de toutes parts.

206. « Kišib = *kišibbu*, « sceau » (*Siegel*). » — Faux : tout présume le sémitisme de ce mot qui offre « en sumérien » le sens ridicule de KI, « lieu » + SIB, « berger, pasteur ».

207. « Ku, KV = *kû* = *ṣubatu*, « vêtement » (*Kleid*). » — KV se lit encore *tug*, *tu*, *te*, et, de plus, la forme complète de l'idéogramme est KV-BA ; il faut donc encore chercher la vraie lecture.

208. « Kurgar(ra), KVR-GAR(-RA), *kurgarû*, — (peut être) « eunuque » (*Eunuch*). » — Très douteux.

209. « Lagar, LAGAR, *lagaru*, « une classe de prêtres » (*Tempel — oder Priester — Diener*). » — Faux : le mot est purement assyrien. Cf. Descente d'Ištar : *enu u lagaru*, « seigneur et prêtre ».

210. « Lahan = *lahnu*, *lahannu*, « un vase, une tasse » (*ein Gefäss*, *Schele*). » — Après Grimme, L. rapproche lui-même l'éthiopien *lekuent*, « bouteille ».

211. « Lil(la), LÍL-LÁ, *lillu*, « un démon » (*ein Sturmdämon*). » — Faux : le féminin *liltu* = héb. לילית prouve l'origine sémitique.

212. « Mammi, ZA-SVKVŠ-DI, *mammû*, « orage de grêle et de neige » (*Schauer*). » — Faux : c'est le même mot que *mammû*, « colère, fureur ». Cf. héb. זעף, « colère, orage ».

213. « Mâš, MAŠ, MAŠ-MAŠ, MAŠ-TABBA, *mâšû*, « jumeau » (*Zwilling*). » — Faux : 1° Le caractère idéographique de MAŠ (tiré de *mâšû*), est attesté par les autres variantes signifiant respectivement, sans que L. nous l'avoue : « jumeau + jumeau » et « jumeau + deux » ; 2° à en juger d'après ces formes composées, MAŠ ou BAR signifierait plutôt « moitié », et viendrait de *mašlu*, *mišlu* (משל) ; 3° pour la lecture BAR milite le fait que le chiffre XXX, glosé *ba-a*, équivaut à *miš-lum ;* or, *ba* n'est que l'abréviation de BAR.

214. « Melam, ME-NE, *melammu*, *milammu*, *melimme*, « splendeur » (*Glanz*) : *me*, ME, « splendeur » (*Glanz*) + lam, NE (une lecture inconnue partout ailleurs de l'idéogramme NE), « feu ». — Faux : 1° « splendeur + feu » pour exprimer « splendeur » est un procédé de bavardage inutile ; 2° *melammu* découle visiblement d'une racine למע, qui signifie « briller » en arabe.

215. « Mes, IS-MIS, *mêsu*, « un arbre » (*ein Baum*). » — Cf. ar. *maus*, « bananier ».

216. « Mušlah, MVŠ-DV-DV, *mušlahhu*, *muššulahhu*, « (probablement) charmeur de serpents » (*Schlangenbeschwörer*) : muš, MVŠ, « serpent » + lah, LAH...? » — Faux : les deux éléments sont assyriens. Pour *mûšu*, voyez n° 90 ; le mot *lahhu* ou *lahu*, « conduire », rappelle l'hébreu נחה ; l'échange des liquides *n* et *l* se constate dans un certain nombre d'exemples.

217. « Nanga, LÁL-KIL, *nagû*, « île, terrain entouré de canaux, canton » (*Inseln, ein Stück Land welches von Kanälen umgeben ist, Bezirk*). » — Faux : 1° LÁL n'a jamais la valeur de *nan*, ni *kil* celle de *ga ;* 2° *nagû* est l'araméen נְגָוָא, qui traduit l'hébreu אִי, « île, péninsule, etc. » ; les formes arabes *nigâ'*, « abri, refuge », et *nigâwat*, « plateau », découlent également de la racine נגו. Le *n* de *nanga* est adventice.

218. « Ne GAB = ilu NEGAB. » — Faux : voyez n° 99.

219. Nindana, GI NINDA-NA, GI-NINDA-GÁN, *nindanaqu*, « roseau à mesurer » (*Messrohr*) : GI, « roseau » + NINDA, « bâton à mesurer » + NA...? + *qu*, suffixe sumérien *ge*. » — Faux : 1° La nature idéographique des deux groupes syno-

nymes se constate par l'abandon de GÁN dans le premier et par celui de NA dans le second; 2° GÁN, « champ entouré d'un fossé ou d'une haie », vient indubitablement de *gannatu*, « terrain enclos, jardin », mot sémitique général; racine גנן, « entourer, protéger »; 3° NINDANA se montre déjà au premier aspect comme artificiellement formé de la racine *nadânu*, « donner, offrir un cadeau », et notamment des substantifs *nidnu*, *nidintu*, « don, cadeau », et *nudunu*, « don, dot » (héb. נֵדֶן, נָדָן); 4° l'assyrien *qû* = héb. קָו représente une mesure assyrienne et désigne en conséquence une quantité plus ou moins déterminée. On connaît l'expression VIII GI *pl.* = *qanê ša abišu ana nudunnie iddaššu* (D. H. W., 451 *b*); 5° l'idéogramme GÁN fait voir qu'il s'agit particulièrement d'une mesure de terrain.

Il faut fermer les yeux pour méconnaître à la fois le caractère artificiel et foncièrement sémitique de la composition de ces groupes bizarres.

220. « Nisib = *nisibbu*, *nisibu*, « une certaine mesure d'huile » (*ein bestimmtes Œlmass*); ni *šamnu*, « huile » (*Œl*) + sib...? » — Faux : 1° Dans tous les passages où on le rencontre, *nisibu* est toujours suivi de l'expression *ša šamni*, précision qui serait inutile si le mot contenait déjà l'idée de « huile »; 2° *nisibu*, *nisibbu*, découle de נסב (en ar. « prendre, comprendre »); 3° cette racine donne, en assyrien même, deux autres noms de vase : *nassabu* et *nisibtu*.

221. « *Nubanda*, NV-TVR-DA, *labuttû*, *lubuttû*, « le président » (*Vorsteher*) peut-être : nu + *zikaru*, « homme » (*Mann*) + banda, TVR-DA *eqdu*, « puissant » (*mächtig*). » — Faux : 1° « homme puissant » n'a rien de commun avec l'idée de « préséance »; 2° si l'on attribue à NV la valeur *la* qu'il a parfois, l'élément « homme » disparaît, et le composé signifie « non (*la* est en tout cas la négation sémitique!)-fort », sens qui va encore plus mal avec la conception de « président »; 3° *labuttû*, *lubuttû*, constituent des adjectifs dérivés de *libittu* désignant, dans le sens spécial, « le carré de pierres qu'on pose sur les fondements de l'édifice à construire, une sorte de plancher carrelé », racine *labânu*, « se jeter à plat sur le sol,

en attitude d'adoration ». La brique *libittu* (pour *libintu*, לְבֵנָה) emprunte également à l'idée d'être mise à plat sur le sol ; 4° cette idée de superposition disparaît dans le phonème artificiel dont la lecture primitive était *labanda*, mais le signe NV eut la préférence afin d'obtenir le sens inéluctable de « homme » ; 5° enfin, pour ce qui concerne le phonème BANDA, il a pour base l'assyrien *bandû*, qui a toute chance de signifier « jeune, fort ».

222. Nuhadim = *nuhatimmu*, « boulanger » (*Bäcker*) ; (peut-être) nu *zikaru*, « homme » (*Mann*) + hadim = ? » — Faux : 1° une composition « sumérienne » offre littéralement au choix les sens suivants : « non-poisson-construire, homme-poisson-construire, homme-poisson-comme », et cette triple imbécillité désignerait le boulanger ! Mes compliments aux suméristes ; 2° c'est probablement dans le but de se soustraire à ces compliments que M. L. ajoute une nouvelle signification possible, à savoir celle de « pourvoyeur de provisions » (*Speisemeister*) ; mais, pour ne pas arrêter l'approvisionnement au seul article de poisson, il faudrait attribuer à *dim* ou *tim* le sens de « viande », et le complexe « homme-poisson-viande » dirait au moins quelque chose à l'esprit.

223. « Nukuš(ša), NV-KVŠ-V, *nukusû*, (peut-être) « la lisière de la porte » *das Türband*) : NV = *lâ*, « non » (*nicht*) + *kuš* nâhu, « reposer » (*ruhen*) ; donc = « sans repos » (*ruhelos*). » — Faux : la racine נקש, « s'agiter, s'entre-choquer », très usitée en araméen, doit exister aussi en assyrien, bien qu'on ne l'ait pas encore rencontrée dans les textes connus.

224. « Sur(ra), SVRRV, *surrû* ou *šurrû*, « prêtre » (*Priester*). » — Voyez n° 111.

225. « Šagtur, ŠÁ-TVR, *šagdurrû*, *bašmu*, « serpent » (*Schlange*) : SAG, « milieu », *durru*, « cour » (*Hof*). » — Faux : 1° « cœur » pour « milieu » constitue un idiotisme sémitique (as. *libbu*, héb. לֵב) ; 2° la valeur *šag* du signe LIB vient de סוג, « enclore » ; c'est aussi le sens de לבב, לפף, et de l'assyrien *labû* (D. A. H. W. B, 368 *b*).

226. « Še, ŠE, *šeu*, « blé » (*Getreide*). » — Faux : le mot

existe dans la langue de Ya'di sous la forme féminine שאת (= שְׂאֵת), ce qui met hors de doute qu'il n'est pas emprunté à l'assyrien.

227. « Šin, VD-KA-BAR, *šinnu*, « cuivre » (*Kupfer oder Bronze*). » — Faux : 1° *šinnu* vient de שנן, « aiguiser, faire briller », et *sin* en est la copie essentielle; 2° (VD)-KA-BAR (= *za-bar*) répercute le synonyme assyrien *siparu*; il a donc des Sémites pour auteurs.

228. « Šukkal, LVH, *sukkallu*, *sukallu*, « ministre plénipotentiaire » (*Bevollmächtigter*). » L. ajoute : « Dans *kallu* il y a apparemment le sumérien *gal*, « grand ». — Faux : 1° *sukallu* découle de la racine סכל, correspondant à l'hébreu סָכָל, mais possédant toutes les significations de נַעַר, « jeune, serviteur, jeune guerrier attaché au chef »; 2° jamais *kal* ne se confond avec GAL; 3° pour ce qui concerne LVH, dont la lecture simultanée LAH atteste l'origine assyro-sémitique, le type modèle demeure encore incertain.

229. « Šuluh, SV-LVH-HÁ, *šuluhhu*, « aspersion » (*Besprengung*). » — Inutile de perdre un mot sur l'analyse fantaisiste : ŠV (particule verbale imaginaire) + LVH, « pur »; l'auteur lui-même rappelle l'assyrien *salâhu*, « asperger ». L'idée réside aussi au fond de l'hébreu סלח, « pardonner », par suite de l'aspersion purificatoire.

230. « Ṣih = *šahû*, « porc, cochon » (*Schwein*). » — Faux : 1° *šahû* ressort du verbe *šahû*, « patauger dans la vase » (Delitzsch); cf. héb. סְחִי, « ordures », et סָחָה, « enlever les ordures, la poussière, etc. »; 2° ṢIH indique l'existence d'un synonyme *ṣihu* ou *ṣihtu*, qui, grâce au *ṣ* initial, s'annonce comme de provenance sémitique; 3° cf., au surplus, l'hébreu שחה, « nager », qui appartient à la même famille.

231. « Ug, VN, *uqu*, « peuple, foule serrée ». — Faux : *uqu* ressort de la racine עוק, « serrer ».

232. « Umun, V, V-MV-VN, *umunnu*, « sang » (? *Blut*). » — Faux : 1° l'abréviation extrême V pour *umunnu* porte le cachet d'idéographisme; la racine exacte du mot assyrien est encore à établir.

233. « Urudu, VRVDV, *êru*. » — Faux : voyez n° 126.

234. « Usi, esi, IS-KAL, *ušû*, *ešû*, « bois dur, fort; pierre dure, forte, dolérite » (*Ebenholz*; *dolerit*). » — Faux : la variété vocalique du mot en atteste, au-dessus du doute, l'origine sémitique.

235. « Uš, VŠ, *uššû*, « base, fondement ». — Faux : 1° le sémitisme en est prouvé par une série de formes arabes : *iss*, *assâs*, « base, fondement »; *assasa*, « fonder, établir »; *ta'sis*, « fondation, établissement »; 2° en assyrien même *uššisma êpuš* ne peut signifier que : « (la tour du temple, en l'honneur du dieu Sin) je l'ai établie (sur sa base) et faite ». La prétention de traduire *uššis* par « demeurer » (*wohnen*, L.) se heurte à la construction de la phrase qui, dans ce cas, devrait être *êpušma uššiš*.

236. « Ušbar (*amel*), VŠ-BAR, *išparu*, « tisserand » (*Weber*). » Faux : le féminin *išbartu*, « tisserande », confirme le sémitisme du mot assyrien.

237. « Utug, VTVG, *utukku*, « un démon » (*ein Dämon*). » — Faux : le sémitisme possède toute une série de racines apparentées : ותק, עתק, ערג, חרג, qui peuvent convenir. On connaît l'usage fréquent du verbe *etiqu* en assyrien.

238. « Zabar, VD-KA-BAR, *siparu*, « cuivre ». — Voir n° 227.

239. « Zib, ZIG, ZAG-GAB, *sippu*, « seuil » (*Schwelle*). » M. L. fait cette réflexion : « Si nous avons ici un mot réellement emprunté, celui-ci doit être tiré de l'Émêsal, mais ceci est fort peu sûr surtout à cause de l'hébreu *saph*, סף, « seuil », qui, dans ce cas, viendrait de l'assyrien (*Wenn wir hier wirklich ein Lehnwort haben, so muss es aus dem Emesal entlehnt sein. Es ist aber, besonders wegen des hebräischen* SAPH, « *Schwelle* », *welches falls* SIPPU *aus dem sumerischen stammt, seinerseits assyrisches Lehnwort sein müsste, sehr unsicher*). » — Faux : 1° le signe qui se lit SIG et ZIB équivaut à *šimtu*, mot dont le sens de « seuil » est plus que douteux; 2° ZAG-GAB (glosé *du*) signifiant « côté + ouverture », se caractérise comme un idéogramme; 3° le sémitisme de *sippu* est garanti par

le verbe hébreu הִסְתּוֹפֵף, « rester sur le seuil de la porte », qui a échappé aux suméro-émesalistes.

240. « Zu, IS-ZV, *zû*, « argile, tablette d'argile ». — Faux : 1° *zû*, dans les passages cités par Delitzsch, signifie « fumier, excréments » (*Mist*, *Exkremente*); c'est donc un dérivé de *zuwu* = *ṣû* (héb צֹאָה); 2° IS-ZV pourrait être tout autre chose qu'une tablette dont l'idéogramme est DVP.

Comme la série précédente, cette seconde série de 134 phonèmes se divise en monosyllaebs et en polysyllabes. L. n'ose pas affirmer leur origine sumérienne, il se contente de soulever des doutes contre leur sémitisme et donner ainsi à ses recherches une apparence d'impartialité de bon aloi. Quand on regarde de près, l'illusion s'évanouit aussitôt, car on ne tarde pas à s'apercevoir qu'à l'exception d'un petit nombre infime, le sumérisme a sa préférence, même lorsqu'il ne fournit pas le moindre éclaircissement; sa sévérité critique est réservée au sémitisme seul. Le procédé est édifiant à plus d'un point de vue. On s'en convaincra bientôt.

De la série des idéogrammes monosyllabiques, L. en cite 21 seulement : *ar*, *ur* (152), « ennemi »; *bal* (154), « insigne de royauté »; *bur* (159), « récipient, vase »; *gar* (174), « manche »; *gug* (180), « une sorte de farine »; *gur* (182), « cor »; *ig* (188), « porte »; *kam* (194), « document »; *kar* (196), « rempart, mur »; *kû* (207), « vêtement »; *lil* (211), « un démon »; *maš* (213), « jumeau »; *mes* (215), « un arbre »; *sur* (224), « prêtre »; *še* (226), « blé »; *šin* (227), « cuivre, bronze »; *ṣih* (230), « porc »; *ug* (231), « peuple »; *uš* (235), « base, fondement »; *zu* (240), « argile ». L. reconnaît la possibilité qu'ils soient sémitiques, mais il a perdu de vue que les signes appropriés aux syllabes *bal*, *ig*, *ku*, *lil*, *maš*, *šah* (*ṣih*) *še*, font partie intégrante du syllabaire cunéiforme. Malgré ses réticences, le sumériste avoue donc au fond que sept vocables sémitiques y ont *pu* former des éléments consécutifs. Par cela seul, le système allophyle s'écroule de fond en comble. D'abord, les Sémites deviennent éventuellement les contemporains des Sumériens avant l'invention de l'écriture en Babylonie; ensuite, au lieu d'avoir emprunté une écriture

toute faite, ils peuvent y avoir une part de leur capital linguistique. Comme ce capital ne devait pas se borner à la prestation de ces 21 mots, on peut supposer qu'à l'époque illettrée les Sumériens, s'ils ont existé, parlaient déjà une langue mêlée de sémitismes. Le *sumérien pur* peut donc avoir déjà été un *desiratum de philologues* dès cette époque archi-patriarcale. M. L. se rapproche ainsi assez sensiblement de nous, il est vrai sans s'en apercevoir et surtout sans le vouloir. Nous l'observons avec plaisir.

Par contre, nous ne pouvons cacher notre étonnement de voir que, étant en bonne voie relativement, il ait évité (l'oubli étant impossible) de faire entrer, dans son registre de mots plus ou moins sûrement empruntés par les Sémites aux « Sumériens », la longue liste de monosyllabes cunéiformes de première nécessité qui concordent encore plus parfaitement dans les deux (?) idiomes, et pour le son, et pour la signification. Des accords tels que *dan* = *dannu*, *dun* = *dunnu*, *gan* = *ganatu*, *el* = *ellu*, *il* = *ilu*, *šaq* = *šaqû*, *rig* = *riggu*, *šal* = *salatu*, *al* = *allu*, *hab* = *hapû*, *kil* = *kilû*, etc., etc., valaient la peine d'être examinés très sérieusement. Si ces mots assyriens sont des emprunts d'une langue étrangère, tous les principes des racines sémitiques doivent être réformés et envisagés à un point de vue nouveau. On ne dira pas que cette masse de mots identiques est due au hasard; dans ce cas-là, la conception d'emprunts mutuels entre les deux idiomes s'évanouirait en fumée, et l'étude de M. L. n'aurait plus aucun but. Quand on poursuit une idée, on doit aborder directement les problèmes les plus essentiels. Les côtoyer sans y toucher pour s'occuper de questions secondaires dont le résultat peut attendre, c'est une petite habileté digne d'un avocat peu convaincu de la justesse de sa cause.

De la division polysyllabique, il convient de détacher d'abord la série des phonèmes simples qui sont au nombre de 26 : abul = *abullu* (137), adê = *adû* (138), aga = *agû* (139), agar = *ugaru* (140), agargar = *agargarû* (141), agarin *agarinnu* (142), age = *agû* (143), ala = *alû* (145), alal = *alallu*, *elallu* (146), andul = *andullu* (148), *apin* = *epinnu* (150), azalag = *ašlaku* (153), barsig, barsi = *par-*

sigu, *paršigu* (155), *duši* = *dušu* (167), edin = *edinu* (168), guza = *kussû* (183), halba = *halpû* (185), igisa = *igisû* (190), išib = *išippu* (192), kišib = *kišibbu* (206), lagar = *lagaru* (209), lahan = *lahannu* (210), *mammi* = *mammû* (212), melam = *melammu* (214), *nanga* = *nagû* (217), usu, esi = *ušû*, *ešû* (232), utuk = *utukku* (237). Ces 26 phonèmes, n'étant pas le produit d'une composition, devraient donc être regardés comme des racines bilitères et trilitères primitives. Or, cette supposition est contredite par le fait établi depuis longtemps que le « sumérien » est une langue (?) foncièrement monosyllabique, à telle enseigne que M. Amiaud, l'un des plus savants défenseurs de la thèse que je combats, acculé aux derniers expédients en présence d'innombrables éléments polysyllabiques auxquels son savoir et sa conscience ne permettaient pas de contester le caractère sémitique, crut pouvoir sauver l'existence du peuple allophyle en Babylonie au moyen des deux affirmations suivantes.

1° Le sumérien appartient à la catégorie des langues monosyllabiques et opère la distinction des monosyllabes homophones au moyen d'une gamme d'intonations de diverses natures, ainsi que le chinois d'aujourd'hui ;

2° Le sumérien de la littérature parvenue jusqu'à nous ressemble en quelque sorte au latin du moyen âge dénommé ironiquement « latin des moines », ou, avec plus de mordant, « latin de cuisine ».

Le regretté savant n'a pas vécu assez pour voir l'écroulement définitif de ses ingénieux subterfuges. Les découvertes de nouveaux syllabaires et de textes de la première période qui ont suivi confirmèrent la justesse de ma réponse, à savoir : 1° que les syllabes homophones sont hors de proportion avec le nombre exigu des intonations imaginables ; 2° que les textes les plus archaïques montrent une pénétration sémitique tout aussi profonde que celle des textes postérieurs de la même catégorie, phénomène qui explique comment les scribes babyloniens de la dernière époque, notamment du règne de Nabonide, ont pu comprendre le contenu d'inscriptions qui remontaient à des milliers d'années auparavant. L'immuabilité du style « sumérien » a obligé les sumé-

ristes postérieurs à reculer la prétendue activité allophyle à l'époque préhistorique qui échappe à tout contrôle, tandis que la qualification de « sumérien de moines » sert encore aujourd'hui pour excuser l'apparition de centaines de sémitismes tangibles qui se manifestent dans tous les monuments littéraires sans différence de date ; ils ne voient pas, ou, pour parler plus exactement, ils ne veulent pas avouer que la phonétique du syllabaire même porte au front le stigmate de « sumérien de cuisine ».

LA PRÉTENDUE SCISSION DIALECTALE EN SUMÉRIEN

Les partisans de la thèse allophyle distinguent deux dialectes sumériens marqués surtout par le fait que le phonème pour « dieu » se dit, dans l'un, *dingir*, dans l'autre *dimmer;* le premier est le sumérien habituel, le second est désigné par *emesal.* M. Leander préfère *emeku* et *emesal;* accordons-lui cette satisfaction qui ne tire pas à conséquence. La découverte de l'emesal fit grand bruit dans le camp des adversaires qui criaient : « Victoire ! ». Leur joie fut de courte durée. Je n'eus pas grand'peine à prouver que les variantes, au lieu d'être le résultat de mutations phonétiques réglées par la loi de Grimm, représentaient des amorces de racines synonymes tirées également de l'assyrien. J'y reviendrai plus bas. En ce lieu, je tiens à faire connaître à mes lecteurs un nouveau dialecte « sumérien » que M. Leander croit avoir dégagé du chaos graphique des scribes babyloniens et qu'il appelle *néo-emeku.* Je vous admire, ô scribes divins ! Sublimes piqueurs de syllabes préhistoriques, je vous rends hommage le front dans la poussière ! Je m'imaginais que vous aviez déjà une besogne surhumaine à accomplir en notant des milliers de mots étrangers et à les entourer d'un *demi-million* de gloses[1], afin d'en fixer la lecture sans le moindre secours de documents écrits ; je savais, de plus, que, par un effort surhumain, vous avez réussi à nous conserver les deux dialectes de cette langue primordiale par une noble gratitude envers ceux (hélas ! trop tôt disparus) qui vous initièrent à la vie civilisée. Mais votre amour de la philo-

1. Cette estimation appartient à M. Jules Oppert.

logie a laissé en arrière ma pauvre imagination d'homme moderne. Sagaces et infatigables dans votre vocation, vous nous avez donné tous les renseignements nécessaires sur un troisième dialecte du divin *emeku*, que les dieux seuls étaient dignes de connaître. Révélateurs de mystères insondables, votre serviteur vous acclame!

Passons à la prose. Dès l'an 1874, j'ai remarqué la mobilité des lettres finales des syllabes qui figurent sur la première colonne des syllabaires, et j'en ai conclu que ce n'étaient pas des mots d'une langue comme on l'admettait, mais des indices de lecture. Je transcris le passage entier qui n'est pas long :

« Enfin, voici un phénomène d'une importance de premier ordre. S'il y a un fait trois fois certain, c'est bien celui qui est relatif au caractère immuable des radicaux accadiens (= sumériens). Ces radicaux, fixés à tout jamais dans leur forme primitive, ne subissent ni accroissement de voyelles paragogiques, ni la moindre modification dans leurs éléments consonantiques. Or, en comparant avec quelque attention les syllabaires d'Assourbanipal, on aperçoit un nombre considérable de variantes dans la première colonne, qu'on nous dit renfermer des mots accadiens. On a ainsi, par exemple, *dar* et *dara*, *mara* et *mar*, *hal* et *hala*, *zalli* et *zal*, *bara* et *bar*, *sara* et *sar*, *idu* et *itu*, etc., etc. Encore plus décisives sont les formes doubles que prennent plusieurs valeurs phonétiques, et dont l'une se montre comme une simple abréviation de l'autre. Comparez entre tant d'autres les signes suivants : *mak*[1], *ma ; mal*, *ma ; qum*, *qu ; sem*, *se ; pada*, *pa ; ner*, *ne ; num*, *nu*, etc. Toutes ces formes diverses, inconciliables avec la nature d'une langue originelle, mais tranchant tout à fait sur l'immutabilité absolue de l'accadien, ne peuvent donc pas constituer des vocables pleins et entiers; elles représentent forcément la transcription plus ou moins analytique et complète des lectures propres au signe occupant la deuxième colonne. »

Ainsi comprises, les syllabes sumériennes perdent tout ombre de mystère. Ce sont des phonèmes de même lecture ou des noms de signes, comparables à ceux de nos lettres de l'al-

1. Cette valeur n'est pas encore vérifiée.

phabet *a*, *bé*, *cé*, *dé*, *é*, *effe*, etc. Telles que nous les employons, elles ne font partie d'aucune langue et ne sont que des moyens factices pour indiquer l'idée de certaines consonnes et de certaines voyelles *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, etc. Ces indices morts et mécaniques doivent leur nullité linguistique aux pertes qu'ils ont subies de la partie finale de leurs consonnes primitives. Il faut les restituer sous la forme ancienne *alpha*, *bêta*, *gamla*, *delta*, *hetha*, *waw*, etc., pour qu'ils reprennent la vie et se laissent ranger dans la famille des mots qui constituent l'idiome des inventeurs de l'alphabet, à savoir l'idiome des Phéniciens. On ne saurait imaginer une vérité plus simple et plus frappante, et je l'ai répétée à qui veut l'entendre au long cours de mes études sur le « sumérien ». « Eh bien ! le jeune avocat du camp conservateur n'en a pas la moindre connaissance. Candidement, il prend les syllabes exsangues à force de mutilation pour un dialecte *emekuïque* méconnu par tous ses prédécesseurs, y compris ses maîtres et les savants babyloniens (*die gelehrtent Babylonier*) eux-mêmes ! Il écrit sans sourciller :

« On a pourtant (*nämlich*) à distinguer, dans l'intérieur de l'Emeku, deux dialectes qui ont été toutefois confondus par les auteurs des textes et des syllabaires qui nous ont été transmis. L'explication de cette confusion qui étonne en face de la limitation tranchée de l'Emesal, il faut manifestement la chercher dans cette circonstance que les deux dialectes de l'Emeku ont été parlés dans la même contrée, ou peut-être par la même couche de populations, c'est-à-dire en se succédant l'un à l'autre dans le temps (*also zeitlicht auf einander folgend*) ; c'est pourquoi ils se posaient devant les savants babyloniens comme une entité entière (*als ein ganzes vorlagen*), ne sachant pas faire la distinction convenable entre les stades plus anciens et les stades plus jeunes. Une pareille supposition trouve une excellente analogie dans l'expérience qu'un commençant qui a appris superficiellement les stades de développement d'une langue par le seul emploi du dictionnaire, les intervertit d'une manière désordonnée dans ses travaux. »

Ainsi, pendant le premier stade, *les savants babyloniens* se sont léché les doigts, tout charmés par la divine harmonie *emekuïque*. Le calam chômait ; c'est le stade d'or.

Au second stade, les trilles se multiplient pour remplacer les syllabes perdues. L'harmonie néo-emekuïque fascine encore les savants babyloniens, mais le calam ne chôme plus. Imparfaitement sortis de leur inertie à la fin du stade, ils rappellent leurs souvenirs, mais hélas ! l'enténébrement causé par la pâmoison prolongée leur enlève la précieuse faculté de discernement qui ornait leur talent, et les deux emekus sont honteusement mêlés ensemble au gré d'une imagination qui a perdu la boussole. C'est le stade d'argent.

Il faut dire, pour être juste, que les savants babyloniens, sentant les bourdes commises par distraction, prirent mieux leurs précautions au troisième stade de l'harmonie enchanteresse, lorsque le néo-emeku, remaniant certaines gammes consonantiques, se changea en *Emesal*. De celui-ci, ils n'ont pas laissé échapper un iota ; tout a été soigneusement classé. C'est le stade de fer avec ses peines infinies !

Joli coin d'histoire littéraire préhistorique !

Nous ne sommes pas au bout. Peut-on tracer une loi ayant motivé la chute des consonnes finales dans le néo-emeku ? M. L. désespère de la découvrir et ses excuses nous valent de nouveaux renseignements.

« Après l'accomplissement (*Durchführung*) de la mutation (*des Lautwandels*) affectant la forme, naturellement, celle qui est privée d'augment et de suffixe, il devait coexister, pendant un certain temps, deux formes du même mot : l'une sans suffixe et aussi sans consonne finale, l'autre avec suffixe et consonne finale conservée. On peut supposer, en conséquence, que beaucoup de mots, notamment ceux qui apparaissaient sous la dernière forme, ont fait réintégrer la consonne finale, pendant que ceux dont la forme sans suffixe était plus usitée, l'ont perdue tout à fait. De cette manière fut peut-être effacée pour nous à tout jamais la loi en question dans toute son étendue (*Auf diese Weise ist für uns vielleicht das in Frage stehende Gesetz seinem ursprünglichen Umfange nach für immer verwischt worden*). »

Un nouveau jour éclaire maintenant la période intermédiaire entre les deux emekus, période caractérisée par l'abstention subite de tous les Sumériens de la Babylonie (et de

pays limitrophes ?) de faire usage des voyelles de prolongation et des suffixes de leur langue nationale. Cette abstention en masse, ne pouvant être spontanée, doit être attribuée forcément à une entente générale et longuement préméditée. Un véritable attentat contre la linguistique dans la préhistoire nébuleuse, dont M. Leander a malheureusement oublié de déterminer la durée exacte !

Elle doit en tout cas comprendre un temps considérable afin d'effectuer la chute de toutes les consonnes finales des mots sumériens. Le français a mis plus de dix siècles pour opérer une besogne analogue, et ne l'a pas encore achevée. Mettons, par déférence, un siècle pour le sumérien. Or, un peuple qui cesse de faire usage pendant cent ans d'une langue à racines ultimo-consonantiques sans addition quelconque, se trouve très bien de son état et n'a aucune envie de revenir à un état de langue moins harmonieux et plus encombrant. Et si, par suite d'un coup de tête déraisonnable, il tient à reprendre ses anciennes habitudes, et je parle d'un peuple qui n'écrit pas, il y a cent chances contre une que les neuf dixièmes de son ancien répertoire suffixal seront remplacés par de nouvelles formes et prendront des tournures et des significations qu'elles n'avaient pas auparavant. Sur ces deux points qu'il a passés sous silence, nous serions curieux d'avoir l'avis de M. Leander et de ses inspirateurs.

Pour terminer, j'ai le plaisir d'annoncer que le savant suériste avait entre les mains une autre découverte encore, qu'il a laissée de côté probablement par une simple inadvertance, mais qu'il peut légitimement revendiquer comme lui appartenant de droit. La note de la page 45 dit ceci : « Dans l'Emesal, il se présente souvent des formes coexistantes tantôt avec des consonnes finales, tantôt sans elles. Par exemple : ***iṣu*** = mis, mu ; ***makkuru*** = mungar, munga ; ***šalâlu*** = gam, ga. » D'après la méthode de M. L., ce seraient les indices certains d'une variété dialectale. Il y a donc, en réalité, quatre dialectes sumériens : paléo-emeku, néo-emeku, paléo-emesal, néo-emesal. Antisuméristes, voyez et croyez !

Disons cependant que, si ces mécréants sont rejetés de la grâce, ils voient assez clairement que M. L. a oublié de leur

expliquer à quoi servait toute cette conservation méticuleuse des formes dialectales que les scribes sémitiques auraient accomplies au moyen d'efforts surhumains, ni pourquoi, philologues merveilleux en ce qui concerne les dialectes de la langue étrangère du Šumer, ils ont entièrement négligé de gloser les variétés provinciales de leur propre langue, qui devaient pourtant avoir pour eux une importance pratique de premier ordre. Dans le silence opiniâtre sur le mobile dynamique de tant de branle-bas improductif, les antisuméristes trouvent un solide appoint à leur thèse qui met tous les raffinements artificiels sur le compte de l'idéographisme sémitique lequel, à cause de son énorme antiquité, devint inséparable de la littérature et fut regardé comme une sorte d'idiome savant que tous ceux qui s'occupaient de littérature ne pouvaient ignorer. Les prêtres et les scribes l'ont même traité comme une langue sacrée qu'ils parlaient entre eux à côté de la langue profane et populaire. A cause de son prestige, ce parler artificiel a reçu le soin le plus minutieux de leur part et a pu se développer de diverses manières dans les grands centres où il fut cultivé. Les gloses, englobant les diversités, répercutaient ce travail linguistique *sui generis* pendant des milliers d'années et ne s'arrêtèrent qu'à la disparition des institutions religieuses qui lui avaient donné le jour. Aussi est-il avéré que les rédactions des époques récentes font usage de nombreuses superfétations sans utilité pour le sens de la phrase, dont les tournures et l'allure syntaxique ne cessent cependant jamais d'être foncièrement babylono-sémitiques. Toutefois, quel que soit le soin méticuleux que les scribes aient voué à cet idiome idéographique, la vraie langue populaire en a été fort peu influencée, et les quelques emprunts qu'on pourrait y constater ne prouvent nullement l'existence d'un élément allophyle en Babylonie.

Les points discutés jusqu'ici intéressent le « sumérien » seul; il sera utile d'attirer de nouveau l'attention sur deux phénomènes qui sont communs à l'idiome sémitique et au prétendu « sumérien ». J'en ai plusieurs fois traité dans mes études antérieures, mais, comme M. Leander l'ignore et relève l'un de ces phonèmes comme une inspiration reçue de M. Jensen, il importe de rétablir l'état exact de ces problèmes, en in-

diquant la date à laquelle je les ai signalés parmi d'autres preuves du même genre détruisant le caractère de langue naturelle du sumérien. Écoutons M. Leander.

« Une autre loi qui a profondément pénétré dans l'histoire phonétique sumérienne est la fréquente apparition du fait que les consonnes aphones deviennent sonores (*das häufig eintretenstimmhaftwerden stimmloser Konsonnanten*). Ce phénomène phonique (*Lauterscheinung*), sur lequel je reviendrai plusieurs fois au chapitre IV, le sumérien le possède en commun avec le dialecte babylonien de l'assyrien, et il est, par conséquent, à supposer qu'il a été mené au bout en partie dans les deux langues. A regret, le rapport temporel de ce déplacement phonique (*Lautverschiebung*) avec la chute des consonnes finales en sumérien ne peut pas se déterminer. Mais le fait que cette mutation a eu lieu avant le décès (*das Aussterben*) de la langue sumérienne et ne tombe pas seulement dans l'époque où le sumérien fut cultivé par les prêtres babyloniens, cela semble ressortir de cette circonstance que certains mots empruntés par les Assyriens, mots au sujet desquels on n'a pas de motif pour admettre un emprunt littéraire, ont déjà subi (*mitgemacht*) la mutation sonore (*das Stimmhaftwerden mitgemacht haben*). »

Je vais maintenant citer en abrégé ce que j'ai écrit à ce propos en 1874 (paru en 1876) :

« Une des particularités les plus remarquables du syllabaire cunéiforme (= le sumérien primitif), est sans contredit la représentation de lettres similaires par un signe unique : *d* et *ṭ*, *z* et *ṣ*, surtout à la fin des syllabes : *ab* et *ap*; *ag*, *ak*, *aq*; *ad*, *at*, *aṭ*; *az*, *as*, *aṣ*; *uz*, *us*, *uṣ*, et ainsi de suite. Toute distinction de consonnes similaires cesse dans la plupart des syllabes composées à voyelle médiane : *gan*, *kan*, *qan*; *dab*, *dap*, *tab*, *tap*, *ṭab*, *ṭap*; *ban*, *bam*, *pan*, *pam*; *gan*, *gam*, *kam*, etc. »

Et plus loin :

« Au lieu du flagrant désaccord qui apparaît entre la langue et l'écriture dans l'hypothèse d'une origine non sémitique, la meilleure harmonie s'établit dès qu'on part de l'idée que l'écriture cunéiforme a eu pour auteurs des Sémites et notamment des Assyro-Babyloniens.

« D'abord, dans les mots sémitiques, le défaut de distinction

d'une et quelquefois même de deux lettres radicales, ne produit pas toujours un notable changement dans la signification. Pour l'hébreu, les mots עלז, עלם, עלץ offrent chacun l'idée de « se réjouir »; les formes לבד, לבט, לפת, comprennent toutes trois le sens de « envelopper ». Il n'éprouve pas non plus d'embarras en présence de racines similaires שחק et צחק ; סגר et סכר ; סחב et סחף ; פרץ, פרז et ברץ.

« L'assyrien fait usage de la même liberté. Il dit, sans crainte de causer des méprises, *rapâšu* et *rabâšu*, *zahâru* et *ṣahâru*. Il emploie indifféremment *gaggaru* pour *qaqqaru*, *iškul* pour *išqul*, *margas* pour *markas*. Il dit même *ṣiṣildu* pour *ṣiṣiltu*, bien que le *t* soit l'indice du féminin. Quant à la confusion éventuelle de *m* et *n*, elle est constatée depuis longtemps en assyrien. Exemples: *hanša* pour *hamša*, *šanšu* pour *šamšu*, *dunqu* pour *dumqu*, *munambû* pour *munanbû*. Les inventeurs de l'écriture cunéiforme ont donc profité de la disposition de leur idiome national pour rendre le syllabaire moins chargé de signes, et par conséquent relativement plus pratique. »

Je suis revenu sur le même sujet en 1882 (*Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, p. 116-117). Après avoir relevé que les consonnes terminales des mots démotiques (= populaires assyro-babyloniens) *k*, *q*, *g*, *h*, ' (= א) peuvent être représentées uniquement par *g* (*sag-ga*, *tig-ga*, *zig-ga*, *a-za-lag-ga*, *ri(g)-ga*, *se(g)-ga* de *tikku*, *šaqû*, *ašlaku*, *rihû*, *šê'u*, j'ai ajouté qu'un scribe assyrien seul pouvait savoir que des syllabes ouvertes telles que *zi*, *ri*, *šâ*, cachent une consonne finale. Puis, j'ai insisté sur les autres parcimonies analogues dans les autres classes de consonnes (*ab-ba* de *apu*, *ma-da* de *mâtu*, *gu-za* de *kussû*, etc.). Peu après, tout le monde s'aperçut qu'en babylonien l'emploi des consonnes douces au lieu des consonnes dures constituait une particularité dialectale, et de ce coup le sémitisme de la mutation en cause fut mis hors de doute. M. Leander vient donc trente ans trop tard pour faire la découverte que la préférence pour les lettres douces affecte en même temps le babylonien et le sumérien, et trouve même très naturel que les deux langues, si différentes l'une de l'autre à tous les rapports, soient tombées d'accord sur toute une série de lois

de permutations qui, en partie, sont constitutives dans les langues sémitiques, en partie d'un emploi très fréquent. En m'abstenant d'insister à nouveau sur l'absurdité colossale d'une pareille affirmation, je ne puis m'empêcher de déplorer la nécessité fatale qui m'est imposée d'avoir toujours affaire à des adversaires qui, ne connaissant pas suffisamment l'état de la question, ont besoin d'être constamment renseignés sur des sujets vidés avec leurs prédécesseurs. Les fondateurs du sumérisme et ses principaux propagateurs en Allemagne et en Amérique, qui sont seuls responsables de la fausse doctrine qui enténèbre le cerveau de la jeunesse inexpérimentée, ceux-là restent immobiles sur leurs cathèdres universitaires et ne desserrent pas les dents. Ils préfèrent combattre par délégation : leur amour-propre, à défaut d'un vif sentiment du devoir, les empêche de risquer leurs précieuses personnes dans une lutte qui, selon toute apparence, peut devenir assez dangereuse.

J. Halévy.

Monnaies de l'Élymaïde.

Versailles.

MONSIEUR ET CHER MAÎTRE,

En me remerciant de ma petite brochure sur les monnaies arsacides surfrappées, vous me rappelez aimablement que je délaisse les cunéiformes pour la numismatique ; j'ai dû en effet les abandonner pour quelque temps, pour remplir la promesse que j'avais faite à M. de Morgan de lui donner, pour le mois de novembre prochain, un travail sur la numismatique susienne qui doit être inséré dans les *Mémoires de la délégation en Perse*. C'est comme préparation à l'étude de cette numismatique peu connue que j'ai voulu me familiariser avec l'histoire des Arsacides et avec leurs monnaies.

Le travail que je rédige en ce moment sur les monnaies de l'Élymaïde aura, je l'espère, un intérêt plus direct pour vous, en raison des légendes araméennes ou pehlvies, pour lesquelles je propose des lectures très différentes de celles qui ont été données par Mordtmann, il y a une vingtaine d'années, et adoptées presque universellement. L'interprétation de ces légendes, la détermination de l'idiome et de l'écriture employés sont intéressantes non seulement au point de vue de l'histoire des souverains de cette région, mais encore à celui de l'étude de la propagation de l'écriture sémitique en Perse.

Dès à présent, si vous le permettez, je vous soumettrai quelques-unes des conclusions qui me sont suggérées par l'examen minutieux que j'ai fait des monnaies que M. de Morgan a rapportées de Susiane et dont il a bien voulu me confier l'étude.

Il s'agit ici, non point des monnaies d'argent à légendes araméennes étudiées par Lévy en 1867[1], lesquelles sont attribuées à Persépolis et écrites avec un caractère presque identique à celui des monnaies satrapales d'Asie Mineure, mais bien

1. Lévy, Beiträge zur aramäischen Münzkunde Evan's und zur Kunde der Alten Pehlevi-schrift. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 21e volume, 1867, page 421.

d'une catégorie toute spéciale de monnaies de bronze qui paraissent originaires de la Susiane et remontent à une époque beaucoup moins ancienne; elles sont écrites avec une écriture très différente qui ne semble pas dérivée de celle des monnaies persépolitaines.

Ces monnaies susiennes portent des légendes grecques et des légendes araméennes : les légendes grecques sont ΥΡΩΔΗΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ et ΦΡΑΑΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ; la réunion, dans une même trouvaille, de monnaies aux noms d'Orode et de Phraate, fait naturellement penser aux grands rois arsacides de mêmes noms qui ont régné, l'un de 57 à 37 (av. J.-C.), et l'autre de 37 (av. J.-C.) à 2 (ap. J.-C.). Mordtmann avait admis que les deux rois de Susiane Orode et Phraate sont identiques aux rois arsacides; cette conclusion a été discutée depuis, et quelques auteurs veulent voir une coïncidence fortuite dans cette similitude de noms et pensent que les rois de Susiane Orode et Phraate auraient régné après leurs homonymes arsacides, à une époque qu'il est impossible de préciser.

Je crois néanmoins que l'hypothèse de Mordtmann est la plus plausible pour les raisons suivantes :

1° Certaines drachmes arsacides de la fin du règne d'Orode portent au revers une ancre qui se trouve sans exception sur toutes les monnaies aux noms d'Orode et de Phraate frappées en Élymaïde.

2° Il existe, au revers des monnaies arsacides de bronze d'Orode et de Phraate IV, son fils et successeur, des types qui se retrouvent sur les monnaies de l'Élymaïde.

3° Cette similitude des types et des symboles, ajoutée à celle des noms, paraît suffisante pour faire regarder comme probable l'identité d'Orode et de Phraate, rois de Susiane, et des Arsacides de mêmes noms, malgré les différences assez notables que présentent les effigies et les détails du costume.

Sans être aussi absolu et sans admettre l'identité de la suite des souverains arsacides et des rois de la Susiane, on ne peut s'empêcher de reconnaître que cette nouvelle dynastie susienne, où les noms d'Orode et de Phraate remplacent le nom traditionnel de Kamnaskirès porté par plusieurs souverains antérieurs, appartient à la famille des Arsacides, et que son auteur

doit être Orode Ier, roi des Parthes ; ce grand monarque, après avoir anéanti les légions de Crassus, débarrassé de toute crainte pour ses frontières occidentales, dut se porter vers l'Est et se venger des Élyméens, plusieurs fois alliés des Romains, en renversant la dynastie régnante, en y substituant une dynastie arsacide. Fut-il lui-même roi de Susiane, et les monnaies de bronze avec légende ΥΡΩΔΗΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ lui appartiennent-elles, cela est fort possible ; dans tous les cas, nous verrons, par la discussion des légendes araméennes, que des monnaies de même catégorie ont été émises par un prince qui s'intitule : *Orode, roi, fils d'Orode.* On est donc conduit à cette alternative :

Ou bien il a existé deux rois de Susiane du nom d'Orode, l'un qui porte simplement le nom d'*Orode, roi*, l'autre qui s'intitule : *Orode roi, fils d'Orode ;* ou bien les monnaies appartiennent à un seul roi, Orode, fils d'Orode, qui adopte tantôt la légende *Orode roi, fils d'Orode*, et tantôt celle d'*Orode roi.*

Quoi qu'il en soit, la nouvelle dynastie descend très certainement d'Orode Ier, roi des Parthes, et son premier roi est ce souverain lui-même ou son fils qui porte le même nom.

Cela nous suffit pour fixer, avec beaucoup d'approximation, la date d'émission des monnaies, qui doit être voisine du commencement de l'ère chrétienne.

Ce premier point établi, passons à l'examen des légendes araméennes[1].

Sur de rares monnaies de grand module, qui sont restées inconnues à Mordtmann et dont l'effigie est identique à celle des petites monnaies à légende ΥΡΩΔΗΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, on trouve simplement :

[illegible]

dont la lecture URUD MaLKA, *Orod, roi*, ne fait aucun doute, malgré la forme inusitée de l'*aleph*.

1. Toutes les monnaies dont il est ici question seront reproduites en photogravure dans les *Mémoires de la délégation en Perse.*

L'identité des effigies et des légendes me font attribuer à un même souverain cette monnaie et les monnaies de petit module qui portent écrit en grec ΥΡΩΔΗΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, *Orode, roi;* mais rien, dans la légende reproduite ci-dessus, ne permet de distinguer si elle est écrite en araméen ou en pehlvi; une légende plus développée, et dont j'ai pu étudier plus de cinquante exemplaires sur de petites monnaies, figurées ci-contre au double de leur vraie grandeur, présente un intérêt plus grand. La légende circulaire entoure la tête d'une divinité cornue et radiée (Artémis ou Mithra), rien n'y indique la séparation des mots, pas plus que le mot initial. Mordtmann la lisait comme il suit :



MaLKA PeRHaD ZaD URUD

Il était conduit à cette interprétation par le fait qu'il existe, dans la trouvaille, des monnaies à légende grecque ΠΡΑΑΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ portant une effigie à peu près identique.

Je considère la lecture de Mordtmann comme inexacte pour les raisons suivantes :

1° Dans les différents dialectes araméens de cette époque, on écrit PeRHaD MaLKA et non pas MaLKA PeRHaD; les monnaies à légende sémitique nous en offrent des exemples : HaReTaT MaLKA MeLeK NaBaTU sur les monnaies nabatéennes; MeTeRDaT MaLKA, ULGaŠI MaLKA sur les monnaies arsacides, et enfin URUD MaLKA sur la monnaie de grand module, trouvée en Susiane, que nous avons citée plus haut.

2° Mordtmann ne semble pas établir de distinction entre les deux lettres . La dernière, dans le nom indiscutable URUD, est un D; Mordtmann donne la même valeur

D à la lettre [glyph] dans [glyph] PeRHaD; par contre, il donne à [glyph] une deuxième valeur K dans [glyph] ZaK. En un mot, il admet que les scribes employaient indifféremment [glyph] et [glyph] pour D et K; l'étude de plus de cinquante légendes m'a montré que ces deux caractères n'étaient jamais intervertis. Si l'on remarque en outre que, dans l'écriture de l'inscription chaldéo-pehlvie d'Hadji-Abad, qui présente avec celle de nos monnaies une ressemblance frappante, les D sont toujours distingués des K et des R et figurés par le signe [glyph], qui paraît dérivé de [glyph], on doit en conclure que, sur nos monnaies, le [glyph], qui est bien un D (d'après le mot incontesté URUD), n'est jamais autre chose.

3° Dans le désir de trouver dans la légende un rapport de filiation entre Phraate et Orode, Mordtmann admet un mot ZaK = fils, débris de l'anzanite *sakr;* il ajoute même que l'on trouve sur les monnaies tantôt ZaK, tantôt ZaKR, et termine en disant que ce mot ZaK subsiste dans quelques dialectes modernes de la Perse. Sur les cinquante monnaies à légendes araméennes que j'ai examinées, aucune ne porte ZaKR suivi du mot URUD; sur quelques-unes en très petit nombre, on pourrait lire ZaK RUD, qui ne serait qu'une légende incorrecte pour ZaK URUD; d'autre part, d'après tous les renseignements que j'ai recueillis, l'existence du mot ZaK dans des dialectes iraniens n'est nullement prouvée.

4° Mordtmann fait du [glyph] un P; l'analogie du palmyrénien, du talmudique et plus encore du chaldéo-pehlvi, en fait un B; dans cette dernière écriture, le P a la forme caractéristique [glyph].

5° Il voit un *heth* sémitique dans la succession [glyph] dans le mot [glyph] PeRHaD, tout en reconnaissant que la barre transversale qui devrait s'y trouver n'existe pas. En chaldéo-pehlvi, le *heth* est toujours [glyph], et en pehlvi sassanide [glyph], qui en est voisin. La forme [glyph] pour *heth* n'est pas suffisamment justifiée par le [glyph] cursif des papyrus égypto-ara-

méens pour être admise ; il faut y voir deux caractères distincts ; deux I, deux U, ou bien un I et un U, dont la forme, à cette époque, était identique dans plusieurs idiomes sémites.

Ces considérations m'amènent à proposer une lecture toute différente, qui est la suivante :

URUD MaLKA BaRI URUD

Cette lecture évite toutes les difficultés épigraphiques. J'y ai été conduit par la comparaison de la légende avec les inscriptions chaldéo-pehlvies de Nakch-i-Redjeb et d'Hadji-Abad, dans lesquelles on trouve toujours = fils. Cette forme BaRI distingue nettement la version chaldéo-pehlvie de la version pehlvi-sassanide des mêmes inscriptions, version dans laquelle on trouve toujours = BaRaH. Dans son *Essay on the Pahlavi language*, Haug a fait ressortir les différences assez nombreuses qui existent entre le chaldéo-pehlvi et le sassanide ; il a cherché à expliquer la forme BaRI en insinuant que la terminaison I, dans laquelle il se refuse absolument à voir un état construit ou un izafet persan, pourrait être, comme la terminaison U fréquente en pehlvi, un reste des terminaisons casuelles U, I, de l'assyrien. Darmesteter, dans ses *Études iraniennes*, s'est montré plus réservé et a complètement omis l'étude des formes du chaldéo-pehlvi. Quoi qu'il en soit des difficultés que soulève la comparaison des dialectes employés dans l'inscription bilingue d'Hadji-Abad, il est un fait certain, c'est qu'à l'époque des premiers Sassanides, ils constituaient deux langues distinctes employées concurremment dans les textes officiels ; car, si l'on peut admettre à la rigueur, par analogie avec ce qui se produit pour le pehlvi plus récent, que le pehlvi sassanide se prononçait en pur iranien, en substituant des équivalents perses aux mots sémitiques, et que les mots écrits *malkan malka* se lisaient *śahan śah*, il est difficile de croire que la version chaldéo-pehlvie avait une prononciation identique, et que son *malkin malka* était lu également *śahan śah*. Il y a là un problème qui reste difficile à résoudre,

tout aussi bien que celui de la formation et de l'introduction en Perse des deux formes d'écriture ; mais, ce qui est intéressant pour nous à constater, c'est que toutes les formes de lettres qui se rencontrent sur nos monnaies susiennes se retrouvent, très peu modifiées, dans l'écriture chaldéo-pehlvie. Le tableau ci-après est concluant à cet égard.

		ÉCRITURE DES MONNAIES DE LA SUSIANE	CHALDÉO-PEHLVI D'HADJI-ABAD
a	א		
b	ב		
d	ד		
u	ו		
i	י		
k	כ		
l	ל		
m	מ		
n	נ		
r	ר		
š	ש		

Il y a presque identité parfaite, et, comme on devait s'y attendre, la plupart des lettres, telles que D, K, L, R, accusent, dans les inscriptions de l'époque sassanide, des formes plus récentes, s'écartant davantage du type originel ; les boucles de la tête, qui sont encore sensibles dans les formes de l'écriture monétaire de l'époque d'Orode, se sont complètement effacées à l'époque sassanide pour ne laisser que les formes simplifiées.

Toutefois nos monnaies, sur lesquelles on voit figurer simul-

tanément les formes [illegible], montrent combien sont fragiles les distinctions d'époques que l'on veut établir en se basant sur des caractères épigraphiques qui, bien souvent, ne sont que des variantes attribuables à la fantaisie du scribe.

Quoi qu'il en soit, je crois pouvoir conclure de l'identité de l'écriture, jointe à la communauté d'emploi de la forme BaRI, que la langue et l'écriture des monnaies trouvées en Susiane ne sont autres que la langue et l'écriture des inscriptions dites chaldéo-pehlvies d'Hadji-Abad, Nakch-i-Redjeb, Paï-Kuli. Ces légendes monétaires prouvent que le chaldéo-pehlvi était déjà en usage en Susiane avant l'ère chrétienne, et indiquent avec une certaine vraisemblance qu'il représente le dialecte employé dans cette contrée; le pehlvi sassanide, qui s'y trouve associé dans les inscriptions et paraît sur les monnaies sassanides, serait le dialecte de Persépolis.

Ces conclusions donnent un point de repère et une date dans l'histoire du développement de l'écriture araméenne en Perse. On voudrait en savoir davantage : l'analogie de l'écriture chaldéo-pehlvie avec les écritures araméennes de la Babylonie et celles qui en sont dérivées, telles que le rabbinique et l'hébreu carré, est trop frappante pour ne pas croire que c'est en Babylonie que s'est formé le chaldéo-pehlvi, ou tout au moins son prototype araméen. Quels sont les intermédiaires entre l'araméen des contrats babyloniens de l'époque achéménide et le chaldéo-pehlvi? Peut-être pourriez-vous me donner à cet égard quelques indications précieuses, dont je vous serais infiniment reconnaissant.

ALLOTTE DE LA FUYE.

Septembre 1904.

Encore l'inscription de Bodastart, roi de Sidon.

L'inscription de Bodastart, découverte en 1902 en place dans le mur d'un ancien temple d'Ešmoun à Saïda (Sidon), a été plusieurs fois publiée et interprétée par des savants de grande compétence. On peut cependant affirmer qu'aucune des interprétations présentées jusqu'à ce jour n'a réussi à se faire admettre comme une solution définitive des difficultés qui empêchent la compréhension nette des lignes 3 et 4. Les deux articles que j'ai consacrés à ce sujet dans cette Revue, en 1902 et 1903, ont le défaut d'être éclos à un moment où la lecture n'était pas encore définitivement fixée. Aujourd'hui ce desideratum capital n'existe plus et le chercheur peut travailler sur une base solide. C'est sur ce texte, établi par la comparaison de six autres exemplaires trouvés dans le même terrain, que s'exerce la sagacité de M. le baron de Landau dans l'ouvrage qui vient de paraître dans les Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (1904, 5. 9. Jahrgang). Je ne suivrai pas le savant auteur dans sa description technique de la localité et de la place exacte des pierres qui portaient ces inscriptions Je dois me borner à exposer ses vues sur la *crux interpretum* et à faire voir si la solution présentée met fin à toutes les difficultés, ou bien si de nouveaux efforts sont encore nécessaires. A cette fin, je reproduis ci-après le texte *f*, trouvé par Macridy en 1902 et publié par P. Lagrange, *Revue biblique* 1902, pl. 3.

1 מלך בדעשתרת מלך צדנם
2 בן בן מלך אשמנעזר מלך צדנם
3 בצדן ים שמם רמם ארץ רשפם
4 צדן משל אש בן וצדן שר אית
5 הבת ז בן לאלי לאשמן שר ק
6 דש

Les lignes 1-2 et 5-6 sont d'une clarté parfaite :

> Le roi Bodᵉastart, roi des Sidoniens,
> Petit-fils du roi Ešmounazar, roi des Sidoniens...
> A construit cette maison à son dieu Ešmoun, prince de Sainteté.

L'interprétation de שר קדש par « prince de sainteté » a été supposée par moi en 1872 dans l'inscription d'Ešmounazar (l. 17) où le ר est effacé. Nos textes confirment cette restitution qui est aussi acceptée par M. Berger.

Mais comment faut-il comprendre l'ensemble des lignes 3 et 4 dont chaque mot est clair en lui-même?

בצדן ים שמם רמם ארץ רשפם
צדן משל אש בן וצדן שר

La traduction de M. Berger porte :

> A Sidon maritime des cieux élevés, terre des Rešefs,
> Sidon qui domine ses enfants, Sidon souveraine.

On a ainsi quatre attributs appliqués à Sidon, dont un est géographique-religieux : « de la mer des cieux élevés »; un purement religieux : « terre de Rešafim »; deux d'un caractère politique : « Sidon qui domine ses enfants » et « Sidon souveraine ». La phrase, bien reliée, n'est vulnérable qu'en ce qui concerne les mots « ses enfants », se basant sur la lecture בנם, tandis que le ם est en réalité un ו qui doit se joindre au mot suivant. Cette correction inévitable a pour conséquence d'entraver l'allure de la phrase et d'obliger à chercher une autre voie.

En partant de la confusion de ו avec ם que favorisait l'exemplaire de Paris, j'avais cherché dans le terme מצדן, qu'il est permis de lire מצרן, un nom de localité, tout en ayant acquis la conviction que שמם רמם, aussi bien que רשף, était le nom d'un dieu, savoir celui de Σαμημρουμος, mentionné par Sanchoniathon. J'ai arrêté les attributs de Sidon au premier מצרן et j'ai commencé avec משל la phrase relative à la construction du temple d'Ešmoun. Dans ce but, j'ai été obligé de

conjecturer pour משל le sens de « lorsque, aussitôt que (éth. mĕsla, « avec », appliqué au temps) », et à regarder שר comme un verbe pour שרר, comparable à l'éthiopien *sarara*, « fonder ». Cette circonstance qui m'a encore obligé à prendre le בן de la ligne 5 pour בֶּנ, « en lui, y », sens que l'on constate par ailleurs :

A Sidon de la mer de Šamêmroumim, pays de Rešeph-Maṣron.
Lorsqu'il a construit Maṣron, il y fonda (ce temple, etc.).

Un sens satisfaisant a été ainsi obtenu, mais au prix de combien de conjectures! Deux mots reçoivent une signification éthiopisante et une localité inconnue est mise en avant. Il est malaisé d'en méconnaître les sérieux inconvénients.

M. Clermont-Ganneau a frayé, de son côté, une voie également nouvelle. Il y voit une simple énumération de localités dont la plupart forment des quartiers de Sidon; il regarde aussi קדש comme un nom de ville.

A Sidon-de-la-mer, (à) Šamim-Romim, (à) Ereṣ-Rešafim,
(A) Sidon-Mišal qu'il a construit, et (à) Sidon-de-la-plaine.

On ne saisit pas clairement l'opportunité de ce détail topographique; il va de soi que le roi d'une ville possède en même temps les quartiers dont elle se compose. La mention de Sidon-de-la-plaine (M. Cl.-Gan. lit שר = héb. שָׂדֶה) semble également superflue. Au point de vue de la grammaire, on s'attend à la répétition du ב devant tous ces toponymes et principalement devant le dernier צדן, précédé du ו conjonctif et séparé des toponymes précédents par la relative אש בן, « qu'il a construit »; la forme ובצדן, parallèle au בצדן du début, est indispensable. Dans cette chaîne géographique, on s'étonne de remarquer deux anneaux d'un aspect nettement mythologique. On ne saurait admettre non plus, sans témoignage direct, que des quartiers populaires puissent être appelés « Cieux-élevés » et « Terre-de-flammes », sens qu'offrent respectivement les mots שמם רמם et ארץ רשפם. Quand on ajoute que, parmi les quatre noms géographiques supposés, les trois premiers sont

absolument inconnus par ailleurs et que le quatrième, qui constitue un nom connu, se dérobe à toute tentative d'identification, on se rend compte des doutes qui s'élèvent dans l'esprit du lecteur impartial.

M. Hugo Winckler trouve, dans les noms « Cieux élevés » et « Terre des flammes », la preuve évidente de sa théorie selon laquelle les temples anciens étaient des copies cosmogoniques. Le principe en est : « Image céleste = image mondiale, puis = image locale » (*Himmelsbild gleich Weltenbild, dann gleich Landesbild*). D'après cette théorie, les noms précités sont d'abord des conceptions cosmo-mythologiques, mais qui doivent être localisées dans toutes les parties du monde et aussi dans le pays, car celui-ci doit représenter un monde en petit. Dans le cas qui nous occupe, le quartier Šamêm-roumim représente donc le ciel cosmique avec toutes ses splendeurs, et Ereṣ-Rešafim le monde infernal avec ses flammes sinistres (?). Sur le reste de l'inscription, M. Winckler n'avance pas de vues particulières.

Enfin, M. Landau s'empresse d'accepter la théorie cosmologique de M. Winckler. Il est très explicite au sujet de l'identification de nos localités :

« Si une « Sidon-mer », le « ciel élevé » et « le pays des Rešafim » sont distingués l'un de l'autre, les équations des parties de pays en cause à des idées cosmiques sont, par cela même, clairement annoncées, et il n'est pas difficile d'en tirer la connaissance des vues qui forment partout le fond de l'image cosmique orientale. Si une division tripartite fait en gros de la distinction entre « air », « terre », « océan », indiquant trois royaumes de notre terre, cela correspond aux divisions du ciel, savoir : ciel supérieur ou septentrional, zodiaque (= royaume terrestre du ciel, *himmlisches Erdreich*) et ciel inférieur ou austral (= océan céleste, royaume des eaux) ; aussi est-il que dans « Sidon-mer » et « ciel élevé » il est annoncé d'avance à quoi ils correspondent respectivement, savoir au ciel inférieur et au ciel supérieur.

« Mais si les deux grands étages du ciel sont déjà représentés par צדן ים et שמם רמם, à quoi peut correspondre

ארץ רשפם? N'est-ce pas au monde souterrain, comme on est aussitôt porté à le croire? Cela ne se peut pas, dit le savant auteur, le sens de « terre de flammes » s'y oppose définitivement; il faut nécessairement y voir l'idée cosmique du royaume du feu (*das Feuerreich*). La division tripartite étant certaine, ce royaume ne peut valoir autant qu'une des grandes parties de l'univers qui appartenaient aux grandes divinités, mais seulement représenter un lieu cosmique approprié aux divinités de second rang. Avec cela cadre complètement l'assimilation du dieu Rešef à Apollon, car celui-ci est également placé dans la deuxième série des dieux, derrière Zeus, Poseidon.

« Mais, s'il en est ainsi, il manquerait précisément la mention de la partie principale du cosmos, le royaume de la terre (*das Erdreich*), qui, avec son modèle céleste, le zodiaque, joue le rôle le plus important dans l'observation du ciel et intéresse le plus l'homme sur terre. Non, dit M. Landau, cette lacune est comblée par צדן שד, « Sidon-de-la-plaine » : la plaine (שד = héb. שָׂדֶה) désigne la terre et la terre est le reflet du cercle zodiacal; l'harmonie est complète. Il reste encore une dernière difficulté. Dans le système babylonien, qui peut d'emblée s'identifier avec celui des Phéniciens, la terre n'a pas la forme d'une plaine, mais d'une montagne à deux pics qui s'orientent diversement aux deux solstices. Ici c'est l'étymologie qui aplanit tout. En hébreu, la signification de שדה, comme celle de l'assyrien *šadû* « montagne », a été aussi en usage, et grâce à son étroite parenté avec le phénicien, nous devons aussi présumer la connaissance de cette signification chez les Phéniciens scientifiquement informés. »

Tout en allant d'étonnement en étonnement, j'ai cru de mon devoir de résumer la substance de l'exposé mystico-cosmique qui précède. Tant de doctes choses dans des mots qui nous paraissaient d'une simplicité enfantine! Saisi d'une admiration sans bornes, j'allais entonner la belle strophe de Nabuchodonosor avec quelques allégements : « Certes, le génie est le révélateur suprême des mystères, puisqu'un pareil mystère a pu être révélé! » (Daniel, 47), quand mon scepticisme incorrigible me rappela que j'avais déjà trop tardé à donner la tra-

duction verbale, c'est-à-dire profane de notre inscription par le savant commentateur. A mon grand regret, je suis obligé de descendre des hautes sphères pour accomplir ce devoir.

M. Landau traduit comme il suit :

A Sidon-de-la-mer (Sidon-mer, *Meer-Sidon*), (à) Šamîm-ramîm, (à) Ereṣ-rešafim, (à) Sidon,
Il a été heureux en ce qu'il a construit. Et à Sidon-de-la-plaine (*in Ebenen-Sidon*), il
a construit ce temple à son dieu Ešmoun šar qodeš.

On le voit, M. Landau emboîte le pas de M. Clermont-Ganneau pour la liaison de la phrase en général; il admet l'énumération de diverses localités mineures à l'exception de *Sidon-Mis'al*. Quant à ce groupe, il tient Sidon pour la capitale en dehors de la zone maritime et identifie משל avec מַשֹּׁל qui serait pour מסל, l'équivalent de l'hébreu tardif מַזָּל, « bonheur, fortune » (*Glück*). J'avoue ne point comprendre comment s'explique l'équation de משל אש בן à « *ist er glücklich gewesen in dem was er baute* », étant avéré que משל n'est pas un verbe, mais un substantif dérivé de נזל–נסל. Si, avec de la bonne volonté, on se décide à sous-entendre כן לי (= héb. הָיָה לוֹ), « il a eu (du bonheur) », on se heurte au défaut du ב, car le complément indirect doit être באש בן, « en ce qu'il a construit », ainsi que l'écrit le traducteur lui-même : *an dem was er gebaut hat*. Le véto de la grammaire ne saurait être considéré comme négligeable, et il faut regretter que le savant commentateur n'ait pas pensé à mieux éclairer ce point. Son attention une fois attirée sur ce mot, il aurait rencontré un autre écueil à écarter avant toute autre considération : c'est que ni l'hébreu מַזָּל, ni le phénicien מזל ou משל ne signifient « bonheur » (*Glück*), tout court, mais répondent exactement au français « sort, fatum » et à l'allemand *Schicksal*, c'est-à-dire une influence astrale qui a besoin d'être déterminée par les adjectifs טוֹב, « bon », et רע, « mauvais ». Aussi a-t-on, dans les deux passages phéniciens qui contiennent ce mot (inscriptions de Larnax Lapithou ou Narnaka), מזל נעם et משל נעם, « bon sort, bonne fortune ». Encore de nos jours,

la salutation à l'occasion d'un événement heureux chez les juifs est למזל טוב!

Quand on fait abstraction de cette nouvelle interprétation, le « Sidon-Miš'al » de M. Clermont-Ganneau doit être réintégré dans sa place, puisqu'on ne peut le remplacer par autre chose, et cette nouvelle prise de possession de צדן משל éclate comme une bombe au milieu de la curieuse série de figures cosmiques et enlaidit le tableau par son essence prosaïquement terrestre. Un bloc de boue entre l'empyrée et le cercle du zodiaque!

Je ne reviendrai pas sur les difficultés qui s'opposent à l'interprétation incisive de M. Clermont-Ganneau; je suppose que le lecteur les a pesées plus haut. Elles sont, selon moi, irréfutables. Le nouvel essai que je présente actuellement part du point de vue que j'ai eu le tort de ne pas poursuivre davantage dans le supplément de mon premier essai (R. S., octobre 1902). Deux noms divins phéniciens y furent constatés pour la première fois : l'identité du dieu Samemroumos avec notre שמם רמם, le nom phénicien ים du dieu de la mer ou Pontos. Ce dernier nom, inconnu jusqu'alors, je l'ai relevé dans Isaïe, XXIII, 4 : בושי צידון כי אמר יָם מָעוֹז הַיָּם לאמר לא חלתי ולא ילדתי ולא גדלתי בחורים רוממתי בתולות : « Aie honte, ô Sidon! car Yâm, le protecteur de la mer, a dit : Je n'ai jamais accompli d'enfantement, je n'ai ni élevé de garçons, ni soigné de jeunes filles. » En d'autres termes : « Le dieu *Yam*, protecteur naturel d'un peuple maritime, comme vous, ô Sidoniens! vous renie maintenant et vous refuse le droit de vous nommer ses enfants. » Après cela, j'ai posé la question de savoir si, dans notre inscription, il ne fallait pas entendre par ים précisément le dieu Pontos en accord avec שמם רמם qui est indubitablement le nom d'un dieu. Cette piste me semble avoir été la bonne; je la reprends maintenant.

La présence de deux noms divins au début de la série fait suggérer l'idée que le troisième nom, savoir ארץ רשפם, appartient également à l'onomastique divine. Et cette idée, après quelques réflexions, est confirmée par l'existence d'une divinité nommée ארק רשף parmi les grands dieux de Ya'di ou

Šamal[1]. Comme, dans ce dialecte, ארק répond au phénico-hébreu ארץ, il est évident que ארץ רשפם (le pluriel est insignifiant) est le même dieu, ou plutôt la même déesse (ארץ est du genre féminin) que ארק רשף. Voilà une triade certaine.

Peut-être peut-on continuer la recherche. Comme quatrième nom propre, nous trouvons צדן; serait-il, lui aussi, par hasard, un nom divin comme les autres ? La réponse ne tarde pas à se faire entendre et elle porte nettement : « Cela se peut, car une déesse éponyme de Sidon est formellement enregistrée par Philon de Byblos : Ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου γίνεται Σιδών, κτλ. (Orelli, *Sanchoniathon*, p. 32), équivalant à une formule phénicienne ים ילד אית צדן, « Yam (Pontos) engendra Sidon », naturellement Sidon déesse. On lui attribuait l'invention des hymnes rituels (*ibidem*), ce qui indiquerait la culture d'une littérature religieuse. En gros, les informations de Philon de Byblos reçoivent une éclatante confirmation sur tous les quatre points qui nous préoccupent : ים = Pontos; שמם רמם = Hypsouranios (Samemroumos); ארץ רשפם = Gê; צדן = Sidon.

Enfin, pour ce qui concerne les mots משל אש בן, il sera utile de ponctuer מְשֶׁל אש בֵּן : (ces divinités constituent) « le gouvernement qui est au milieu de nous », ce sont elles qui nous dirigent et nous protègent[2]. Leur bonne influence n'a pas tardé à se manifester, car Sidon possède maintenant la souveraineté.

Grâce à ces nouvelles acquisitions, la traduction de M. Philippe Berger, des mots וצדן שר par « Sidon souveraine », conserve toute sa valeur; il faut seulement la comprendre comme une phrase affirmative : « et Sidon est devenue souveraine[3] ».

1. Stèle de Hadad, ligne 11.

2. L'abstraction מְשֶׁל בן résume ainsi l'expression ממלכ[ת] אדר אש משל בנם de l'inscription d'Ešmounazar, ligne 9.

3. שר = שָׂרָה, 3e personne fém. de שׂרר; il est cependant possible que שׂר s'applique aussi à une souveraine.

En voici maintenant la traduction que je propose :

A Sidon, (les dieux) Yam, Šamem-Roumim, Ereṣ-rešafim,
Sidon, sont le gouvernement qui est au milieu de nous, et Sidon exerce la souveraineté.

Nous y avons donc une sorte de déclaration publique affirmant le caractère théocratique du gouvernement sidonien. Le roi était considéré comme le délégué des grandes divinités populaires. Astarté, n'ayant rien de juridique, se tient à l'écart de la politique. Les soins hygiéniques des habitants sont d'office confiés au dieu Ešmoun, à qui de nombreux sanctuaires sont dédiés par les rois de Sidon, probablement par suite de fréquentes apparitions de la peste et d'autres maladies épidémiques.

Il y a en même temps une allusion fort probable à la souveraineté que Sidon exerçait alors comme métropole de la Phénicie, prestige dû également à la protection de ces divinités. Cette allusion expliquerait le titre מלך מלכם, « roi des rois », pris par Sydyqyaton (צדקיתן), roi de Sidon, désigné comme petit-fils d'Ešmounazar.

En terminant, je ferai remarquer que la question de la date du règne de Bodastart n'entrera dans la voie accessible à une solution historique que lorsqu'on abandonnera l'erreur de voir, dans le אדן מלכם de l'inscription d'Ešmounazar, la désignation d'un souverain ptolémaïque. Dans le contexte où ce titre se trouve, il est l'attribut des « dieux Astart et Ešmoun qu'il vient de mentionner ; ce sont eux qui sont les vrais « seigneurs des rois », les seuls distributeurs du gouvernement. Pour les autres passages en litige, je maintiens de même mes anciennes vues sur l'eschalogie phénicienne, également corroborées par le texte de Panammou.

J. Halévy.

BIBLIOGRAPHIE

P. Giovanni Giacinto Cereseto, *Tre classi di Dottori.* Questioni circa gli Autori e la data dei Salmi, dei Proverbi e del Pentateuco. Monza, 1903. — *Le même*, Ipotesi del P. Humelauer e di altri autori moderni su l'Autenticita del Deuteronomio di Mosè. Genova, 1904. — Dr. D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus* übersetzt und erklärt. Erster Halbband. Lev., I-XVII. Berlin, Verlag von M. Popplauer, 1905 (Mk. Ladenpreis — Mk. 7 gebunden). — Arnold B. Ehrlich, *Die Psalmen* neuübersetzt und erklärt. Berlin, Verlag von M. Poppelauer, 1905 (Mk. 10 Ladenpreis — Mk. 11 Leinwandbd — Mk. 12 Halbfrzbd). — *Schiloh*, Eine Beitrage zur Geschichte der *Messiaslehre*, von Dr Adolf Posnanski. Erster Teil, Die Auslegung von Genesis, 49, 10, im Altertume bis zu Ende des Mittelalters. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1904. (M. 15.)

Le révérend P. G. G. Cereseto, professeur d'exégèse et *Consultore* de la Commission pontificale pour les études bibliques, s'efforce, dans ses deux ouvrages précités, d'entraver la pénétration des idées de la critique biblique protestante dans le clergé catholique romain. Le mouvement déviant et plein de menaces pour la quiétude du catholicisme traditionnel trouva des partisans dans deux ecclésiastiques d'un rang considérable, à savoir Mgr Mignot, évêque d'Albi, et le P. Humelauer. Dans une lettre sur la critique biblique, Mgr Mignot formula une série de dix-huit propositions qui répercutent assez fidèlement les opinions de l'École libre allemande. De son côté, le P. Humelauer se prononça en faveur des mêmes idées dans ses ouvrages exégétiques, idées qui lui ont attiré l'opposition du P. Lagrange, le savant directeur de la *Revue biblique*. Il faut avouer que la question est d'une gravité extraordinaire pour la conscience chrétienne en général. Étant par tempérament fort peu théologien, je combats depuis de longues années les conclusions historiques de cette École en contestant la validité de ses prémisses par des raisons puisées, tantôt dans l'exégèse biblique elle-même, tantôt dans les monuments littéraires des autres peuples sémitiques. Entre cent autres divergences, je relèverai ces deux seules : Selon ma conviction, les trois premiers chapitres de la Genèse sont l'œuvre d'un seul auteur, malgré la différence des noms divins *Élohîm* et *Yahwé*, qui y sont successivement employés. D'autre part, je nie formellement que le Code sacerdotal puisse être un produit postexilique, ou qu'on puisse discerner, dans les premiers livres prophétiques, la marche régulière d'un progrès d'idées religieuses. Quant à la question relative à l'origine mosaïque du Pentateuque, tel qu'il nous est parvenu à travers les générations, je l'ai toujours considérée comme un problème secondaire et purement historique. Si on laisse de côté les aggadoth talmudiques,

l'Israélite éclairé entend, sous le nom de Thora, exclusivement la partie législative et cérémonielle du recueil, proclamée au Sinaï[1]. La récente découverte du code d'Hammurabi, contemporain de l'époque d'Abraham, apporte à cette tradition israélite un degré de vraisemblance insoupçonné auparavant. Pour la partie narrative des quatre premiers livres, y compris la Genèse tout entière, il n'y a rien qui oblige à l'attribuer à la plume propre de Moïse ; il suffit qu'elle ait été composée par un homme inspiré, dans le sens biblique de l'expression, pour qu'elle ait pu être incorporée dans le recueil mosaïque. A plus forte raison a-t-on pu faire intervenir la personne de Moïse dans la législation deutéronomique, qui n'est que la seconde édition des anciennes lois mosaïques. Point important, la dogmatique de la Mišna ne considère comme hérésie que la thèse qui nie le caractère divin de la loi (אין תורה מן השמים), et se tait complètement sur le rôle de Moïse dans l'élaboration du recueil sacré. La situation n'est pas la même pour le chrétien de n'importe quelle secte. Dans des passages nombreux de l'Évangile, Jésus, et les apôtres à sa suite, invoquent formellement l'origine mosaïque du Pentateuque, celle d'Isaïe II, ainsi que l'origine davidique des Psaumes, pour en tirer des dogmes fondamentaux de la nouvelle Foi, comme la divinité du prédicateur galiléen, sa messianité, son caractère de victime expiatoire des péchés de ses croyants, sa résurrection, etc. L'authenticité du livre de Daniel leur sert de preuve que Jésus reviendra, à la fin des siècles, sur les nuées du ciel, pour rétablir sur terre son royaume céleste et mettre fin à la puissance de Satan, censé la source principale de toutes les iniquités du genre humain. L'affirmation des critiques que les livres précités n'appartiennent pas aux auteurs nommés par Jésus implique, de la part de ce dernier, non seulement l'ignorance du véritable état de choses, mais un mensonge débité sans vergogne devant un public crédule, à la fin intéressée et impie de se faire adorer comme un dieu. On n'a pas besoin d'être théologien pour apprécier la justesse absolue de ces dernières remarques, qui appartiennent au P. Cereseto. Les rationalistes ont tenté de se tirer d'embarras en disant que Jésus n'a pu contredire les légendes généralement admises par son auditoire, mais les faits démentent absolument ce subterfuge désespéré, témoin son opposition aux lois concernant le repos du sabbat, son exaltation de Jean-Baptiste au-dessus des prophètes, son allocution mordante à l'adresse des pharisiens et d'autres faits analogues. Ceux qui, comme moi, assistent de loin à cette grave controverse, ne peuvent s'empêcher d'y voir l'aube d'une transformation radicale du christianisme. En Allemagne, la personnalité

1. C'est aussi le cas du Talmud que les conservateurs eux-mêmes ne considèrent comme autorité que pour les parties halachiques. L'aggada occupe un rang inférienr.

théologique de Jésus, malgré les louanges dont on le comble, se réduit à bien peu de chose. D'atténuation en atténuation, on est déjà arrivé à rejeter la totalité des récits concernant Jésus, et à ne laisser à celui-ci que trois ou quatre apophtegmes dont l'originalité est d'ailleurs plus que douteuse. Dans leur bouche, les termes Christ, chrétien, christianisme, sont des concessions provisoires à la routine traditionnelle, et en réalité vides de tout sens. Renan a eu le courage de le dire ouvertement; ainsi on saura au moins à quoi s'en tenir, et le progrès de l'élaboration de la nouvelle religion ne sera pas entravé par des équivoques trompeuses. Le P. Cereseto n'aime pas les demi-mesures; il pose le dilemme tranché : Foi ou apostasie! En témoin désintéressé, nous nous bornons à exposer la pensée substantielle du savant polémiste[1].

M. le docteur D. Hoffmann, connu de nos lecteurs comme un adversaire décidé du système de critique biblique dominant en Allemagne, a fait paraître la première partie de son commentaire sur le Lévitique. Le savant auteur se tient sur le terrain orthodoxe-talmudique, dans la direction imprimée à la théologie juive par la dogmatique de Maïmonide. A l'instar du célèbre philosophe, il maintient la pérennité des prescriptions rituelles de la Thora interprétées dans l'esprit rabbinique traditionnel. Il déclare sans valeur les aggadoth qui proclament, au contraire, que les rites matériels disparaîtront à l'époque messianique. Son explication du culte sacrificiel s'inspire nettement du symbolisme de Philon, tandis que, selon Maïmonide, les sacrifices sont un resté de l'ancien paganisme d'une ténacité telle que, ne pouvant les abolir entièrement, Moïse a dû se contenter d'en restreindre l'usage et de prendre des mesures de précaution déterminées, afin de sauvegarder la morale publique. Au sujet des viandes défendues ou déclarées impures, il fait pourtant intervenir un motif hygiénique, mais le symbolisme conserve son rang supérieur. M. Hoffmann procède rarement à corriger le texte, mais il a des conjectures géniales sur quelques phénomènes graphiques, comme, par exemple, les lettres suspendues ou minuscules. Outre l'immense travail pour l'exposition de toutes les sources halachiques se rattachant aux différents passages du Lévitique qui s'y rapportent plus ou moins directement, l'auteur consacre, au bout de chaque section, des remarques suffisantes pour combattre les vues de la critique émiettante en vogue. Le sujet est trop ardu pour le traiter en détail, mais, malgré quelques particularités qui nous paraissent trop rigides au point de vue de l'exégèse libre, nous nous empressons de ranger ce commentaire parmi les meilleurs produits de l'orthodoxie rabbinique des temps modernes.

1. Le même auteur a publié d'importantes études bibliques au cours des dernières années, au point de vue purement théologique.

On a beaucoup écrit sur les livres bibliques dans les derniers temps, et cependant le besoin de reprendre incessamment ces études ne fait une ombre de doute pour personne. On sent instinctivement que chaque nouveau travail contribue à dissiper une partie de l'obscurité qui enveloppe encore d'innombrables passages de ces documents antiques. Nous enregistrons donc avec un vif plaisir l'apparition de l'ouvrage remarquable de M. Arnold B. Ehrlich, de New-York, sur le livre des Psaumes, comprenant la traduction et le commentaire. L'auteur annonce ce travail comme se rattachant à son commentaire plus compréhensif qu'il a écrit en langue hébraïque sous le titre *Miqrâ Kiphešutô*, « l'Écriture d'après son sens simple », et qui m'est encore inconnu. Je ne sais pas pourquoi M. Ehrlich a trouvé nécessaire d'insister sur l'originalité de sa méthode exégétique; d'ordinaire, ce sont les lecteurs qui se chargent de cette appréciation. La préface promet de n'entreprendre des corrections au texte que dans les cas absolument inévitables, mais le commentaire se montre moins retenu à cet égard, et les solutions laissent souvent à désirer. Voici une série de corrections qui ont peu de vraisemblance pour elles :

P. 2. « לָמָּה (Ps. II, 1) = לֹא מָה », saillie insoutenable. Le parallélisme réside dans les verbes avec leurs compléments רגשו גוים et לאמים יהגו, et, dans ce dernier, למה se répète dans la pensée; cf. X, 1; LXXIV, 1). — P. 3. היום ילדתיך (II, 7) est la simple conséquence de l'adoption comme un בן et n'indique nullement une royauté usurpée. — P. 5. כָּבוֹד (III, 4) ne signifie jamais « forte armée » (*ein starkes Heer*); Is., V, 13, כבוד répond à הדר du verset 14; dans ces passages particuliers, il s'agit de « noblesse » (*Adel*) dans le sens abstrait et concret du mot. — P. 6-8. Innovation bien risquée. Ce psaume aurait un caractère collectif et viserait « le côté pratique plus grossier du matérialisme confinant à l'épicurisme »; עד מה כִּבְדֵי לֵב (pour ע׳ מ׳ כבודי לכלמה, LXX), signifierait « jusqu'à quand voudriez-vous être (même sans אַתֶּם!) stupides ? » (כָּבֵד לב ou הכבד veut dire « être, rendre obstiné »); ריק et כזב seraient les biens terrestres qui sont tout pour les impies et rien pour le poète (était-il donc un ermite?); אִמְרוּ בלבבכם est traduit « torturez votre cerveau » (*zermartert euer Hirn*)! A ces épicuréens, le poète conseillerait : « Apportez le sacrifice de justification (טוב!) et confiez-vous en Yahwé »; יחדו rapproche l'une de l'autre les deux actions de se coucher et de dormir (je croyais que שכב et ישן marquaient un état). — P. 8-10 (Ps. V). לֹא יְגָרֶךָ רע, « (Tu n'es pas un dieu) qui a plaisir au crime » (*der an Frevel gefallen hat*), racine גרר, « entraîner » (Mišna)! — הוללים, « Hellénistes » (*Griechler*); הוללות, « hellénisme »; les Septante offrent παράνομοι parce qu'ils ignoraient le sens du mot, ou ils se gênaient en face des Grecs (*oder scheuten sich vor den Grie-*

chen)! — אנשי דמים ומרמה ne sont plus les hellénistes, mais les pharisiens; ceux-ci n'avouent-ils pas eux-mêmes que leur morsure est une morsure de serpent (Mišna Aboth, II, 10)!

Je pourrais remplir une cinquantaine de pages avec des notes de ce genre, mais celles qui précèdent suffisent pour faire connaître la méthode du commentateur et la valeur de ses innovations. L'auteur doit être un étudiant échappé jeune du ghetto slavo-roumain, muni de connaissances hébraïques profondément ancrées et se croyant assez fort pour tout réformer sous l'atmosphère libre et activante du nouveau monde. Avec les années, il apprendra à se modérer. Alors sa robuste audace d'aujourd'hui sera capable de se transformer en un génie solide et enviable.

Le déclin des anciens mythes a donné naissance à la philosophie grecque, qui les réduisit en symboles plus ou moins poétiques, mais au fond absolument vides. Dans les temps modernes, la phtisie des anciens dogmes a produit une science nouvelle, à savoir l'*histoire des religions*. Des travailleurs infatigables la cultivent partout, jusque dans les plus menus détails. Le volume bien rempli de M. le docteur Ad. Posnanski, se proposant d'apporter des contributions historiques à la doctrine messianique, a fait un exposé complet des interprétations dont le mot hébreu *schiloh* (שִׁלֹה), dans la bénédiction de Juda par Jacob (Genèse, XLIX, 10), a été l'objet depuis l'antiquité jusqu'à la fin du moyen âge. Juifs, chrétiens, musulmans y participent à tour de rôle, souvent dans un but polémique, en l'appliquant avec une égale conviction au Messie juif, à Jésus-Christ ou à Mahomet, selon la religion des commentateurs. Les extraits, d'une abondance exorbitante (plus de 500 pages) attestent d'immenses recherches et une connaissance approfondie des diverses littératures occidentales et orientales. Impossible de suivre ici cette masse énorme d'opinions actuellement périmées. Celles qu'on lit chez les exégètes modernes ne sont guère plus solides. Moi-même j'ai proposé la lecture שָׁלֹם au lieu de שלה; cf. Isaïe, LVII, 2.

Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft, herausgegeben von Dr. Iwan von Müller, ord. Professor der klassischen Philologie in München. Dritter Band, I. Abtelung, I. Hälfte. — *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients*, von Dr. Fritz Hommel, o. ö. Professor der semitischen Sprachen an der Universität München. Zweite neubearbeitete Auflage des *Abrisses der Geschichte des Alten Orients*. Erste Hälfte. *Ethnologie des Alten Orients. Babylonien und Chaldäa*. München 1904. C. H. Beck'sche Verlags-Buchhandlung Oskar Beck Mk. 7,50 — P. D. Chantepie de la Saussaye, professeur à l'Université de Leyde, *Manuel d'histoire des religions*, traduit de l'allemand sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy. Librai-

rie Armand Colin. Paris, 5, rue de Mézières. — *Weltgeschichte in Karakterbildern*, herausgegeben von Franz Kampers, Sebastian Merkle und Martin Spahn. Zweite Abteilung. *Mittelaltar*. Die Weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. *Mohammed*, von Hubert Grimme. Mit einer Karte und 60 Abbildungen. Erstes bis fünftes Tausend. München, Kirchheim'sche Verlagsbuchhandlung 1904.

Par suite des nouvelles fouilles opérées dans l'Asie antérieure, la connaissance des anciens peuples s'est accrue d'une manière inattendue. M. le professeur Fritz Hommel répond donc à une nécessité scientifique en rééditant sur un plan plus vaste son ancien *Abriss der Geschichte des Alten Orients*, afin de le remettre au niveau de l'état actuel. Ce but est parfaitement atteint dans l'ouvrage annoncé, dont la première moitié qui vient de paraître occupe déjà 400 pages serrées, dont un tiers au moins de notes et annexes en petits caractères. Du côté de l'érudition, de la distribution des matières et de l'exposition littéraire, le savant professeur de Munich montre une maîtrise aussi rare qu'enviable. Peut-être trouvera-t-on que, dans son désir d'être utile au lecteur, donne-t-il plus que la juste mesure l'exigerait, en faisant passer avec la foule des faits certains un nombre trop considérable d'hypothèses insuffisamment justifiées ou absolument rejetées par des preuves qu'il n'a jamais entrepris de réfuter. Les premières lignes du chapitre consacré aux rapports ethnologiques (p. 16-17) annoncent, à l'instar d'un dogme, que *Kanaᶜan* est une copie de *Kingi*, mot qui désigne la Chaldée, c'est-à-dire l'Arabie Orientale, et que les colonies qui en sont sorties ont appliqué ce mot à la Palestine. Par malheur, la Palestine n'a jamais porté le nom de Chaldée (*Kasdim*), et *Kingi* désigne seulement la Babylonie du sud sans comprendre la Chaldée. On ne dit même pas au lecteur que Kingi serait un mot non sémitique, ce qui revient à cette énormité colossale : les Chaldéens, qui nommaient leur pays natal *Kasdim*, ont importé en Palestine, au lieu de leur nom national, le nom qui leur a été donné par un peuple étranger ! En réalité, la mention rapide de *Kingi*, qui est, selon lui, un mot sumérien et d'origine ouralo-altaïque, n'est qu'un prétexte pour pouvoir parler quelques lignes plus bas de l'opposition qui existe entre la syntaxe sémitique et celle des langues ouralo-altaïques, sujet hors cadre dans une ethnologie de l'Orient ancien, et placer aussitôt les prétendus Sumériens en tête de son exposition, comme si leur existence n'avait jamais été révoquée en doute. M. Hommel a d'ailleurs fait la découverte que l'opposition syntaxique est une affaire de latitude géographique : toutes les langues du nord ont la syntaxe touranienne, et toutes celles du sud, y inclus les idiomes de l'Afrique, la syntaxe sémitique. Si la syntaxe kouchite *touranise*, c'est qu'elle a été influencée par les Nubas qui, notre adversaire le sait pertinemment, ont pénétré du dehors (*die Afrikanischen mit alleiniger Ausnahme der* OFFENBAR *erst*

von aussen eingedrungenen Nubasprachen und der erst durch sie beeinflussten Kuschitischen). Cette philologie du chaud et froid mystique agit de même à l'égard des langues européennes, et si, à l'exception de l'allemand, leur syntaxe *sémitise* follement, une note opportune (p. 18, note 5) nous apprend que toutes ces langnes n'ont dévié que fort tard au procédé touranien, fidèlement conservé par les Germains. Il oublie que « le père du sumérien » a trouvé une solution moins préhistorique. Les Goths, identiques aux *Guti* des textes cunéiformes, sont constatés depuis le quatrième millénaire avant le Christ comme voisins de la Babylonie. Comment s'étonner dès lors qu'ils aient emprunté la syntaxe des Sumériens altaïques? M. Hommel préfère opérer en gros avec des races entières; aussi écrit-il dans la même note : « Même une parenté formelle de l'indo-germain avec l'ouralo-altaïque (en tout cas beaucoup plus qu'une analogie de famille) ne peut être révoquée en doute que par les sceptiques les plus bornés » (*von den verbohrtesten skeptikern*). Je crains le pire encore en étendant mon scepticisme sur la force convaincante des dix-sept mots qui constituent la série comparative suméro-turque (p. 22) où je trouve : 1° septs mots purement assyro-sémitiques : *ab* (*ap*), « niche, creux » (devenu idéogr. de « maison ») = as. *aptu* (aram. אפתא); *abba*, « vieillard » (?) = as. *abu*, « père, grand-père » (אב); *umma*, « vieille (?) » = *ummu*, « mère, grand' mère » (אם); *agar*, « champs » = as. *ugaru* (אגר); *agarin*, « matrice » = as. *agarinnu* (אגר); *dingir*, « dieu » = as. *digirû* (au propre « protecteur ») (דגר); *gal*, « grand » = as. *gallu*, *gulu* (ar. *galîl*); 2° deux qui ont le malheur de ne pas exister : *Aï*, « dieu de la lune » (*Mondgott*), *gᵉan*, *gᵉar*, « poisson » (*Fisch*); 3° deux dont la traduction laisse à désirer : *apin* ne signifie pas « charrue » (*Pflug*), mais « champ, campagne » (*Flur*, *Feld*); *til*, « vivre, achever, effacer », et non pas seulement « vivre ». Joignons-y les mots turcs qui sont dans le même cas : *karyn* est « ventre » ; « j'ai faim » se dit *karnym ač* (*dyr*), « mon ventre a faim », non « ma matrice a faim » ; *tängri* en vieux turc, signifie « ciel » ; l'idée de « dieu » appartient à la réflexion religieuse, tandis que sum. *dingir* ne signifie jamais « ciel » ; *topuk*, *tobuk* veut dire « cheville » et non « genou ». Restent au crédit de M. H. les jolies équations suivantes : *anšu* = *elsi-gen*, *ešek* (où la palatale peut être radicale), *dag* = *taš*, *dirig* = *tol*, *gal* = *pol* (*mak*). Si ces stupéfiants rapprochements ne m'ont pas ouvert les yeux, c'est que je suis un aveugle incorrigible. Ne vais-je pas jusqu'à mettre en doute le sumérien *gunt*(-*ta*), « dix », dans *novem* (1-10), *viginti*, τριακοντα, etc., ainsi que la pénétration de la même langue merveilleuse jusqu'au cœur de l'Afrique pour enrichir l'égypto-libyen, le nuba et les langues kouchites? Dans ces conditions, il me sera bien difficile de comprendre comment des races aussi différentes que les Anzanites-Cassites ont pu former un groupe surnommé alarodien avec les Micro-Asiatiques, les Libyens

et les Ibères, ou comment les Égyptiens ont pu être enregistrés entre les Babyloniens et les Arabes. A ce propos, le savant ethnologiste tombe dans un piège qu'il s'est tendu à lui-même. Les mots qui doivent, selon lui, prouver cette parenté, sont *tous* puisés dans le lexique « sumérien »; pas un seul n'est babylonien. Il y a plus, parmi ces mots sumériens, on voit avec étonnement figurer les mêmes vocables qui, dans la liste examinée ci-dessus, nous ont été présentés comme étant du turc pur et archaïque. La plate logique qui domine notre cerveau commun, aurait exigé de classer la langue égyptienne dans la famille ouralo-altaïque entre le sumérien et le turc. Il en est autrement en ce qui concerne la logique transcendante mise en dynamique dans le système qui nous occupe : les Égyptiens sont à la fois des Suméro-Turcs par le lexique et la syntaxe, et des Sémito-Babyloniens par la grammaire. La cause de cette transformation importante réside, on le sait déjà, dans le climat austral du globe terrestre, climat fatal au verbe figé par le froid du nord à la fin de la phrase et ne souffrant que le verbe qui consent à prendre position en tête de la phrase. Un gnosticisme de cette nature écarte d'avance toutes les objections de la pauvre logique matérialiste. Je m'incline respectueusement devant une conviction aussi surhumaine, et je me déclare incapable de juger la valeur des thèses qui foisonnent dans les autres sections ethniques. L'apparition de la seconde moitié de l'ouvrage, consacrée aux Babyloniens sémites, me fournira l'occasion de réfléchir sur des choses qui sont plus à ma portée.

Un manuel d'histoire des religions n'existait pas encore en langue française; MM. H. Hubert et Isidore Lévy ont comblé cette lacune en traduisant en français la deuxième édition du manuel de M. Chantepie de la Saussaye, qui date de 1897. Ils n'ont pas eu tort de penser qu'une refonte nouvelle de la masse énorme des faits religieux contenus dans cet ouvrage très répandu pouvait être médiocre, et, en tout cas, prématurée, en raison du caractère encore flottant des résultats des découvertes les plus récentes. Malheureusement, l'ouvrage montre une lacune béante, à l'égard de laquelle il n'est pas permis à l'historien impartial de se montrer indifférent. L'éditeur a réuni dans sa compilation non seulement les religions rudimentaires des peuples sauvages ou des civilisations disparues, mais aussi celles qui sont professées par des nations vivantes et formant les facteurs du progrès de l'humanité présente et future. Or, tandis que d'excellentes monographies nous font connaître d'une manière assez complète les religions des Japonais, des Chinois, des Hindous, des Israélites et des Arabes (Islam), la monographie sur la religion chrétienne, celle même qui, par le nombre et la qualité de ses fidèles, et surtout par ses prétentions de devenir l'héritière prédestinée de toutes les autres, occupe la première place d'actualité, brille par son

absence. Je le déclare sans ambages, quelle que soit l'attraction qu'exercent sur moi les mythes du Kojiki, du Véda et des Pitakas, que je ne connaissais que d'une manière insuffisante, j'en aurais volontiers retardé la lecture pour lire une exposition claire et concise de la naissance du christianisme et de son développement au cours des siècles, sa bifurcation en Églises nationales, son état présent et sa destinée future. Le pis est que, tout en reculant de mettre entre les mains des hommes studieux un bon résumé de l'histoire du christianisme, on se laisse guider par un courant de sous-sol de son esprit pour lancer, de temps à autre, des notes comparatives hors cadre et même contraires à l'histoire. Choisissons deux exemples entre vingt : « Le Tao-te est, avec le Nouveau Testament et les Souttas bouddhiques, supérieur à tous les autres livres par l'élévation continuelle de la pensée, par la profondeur des notions morales et l'absence de tout élément magique » (p. 52). On oublie donc, d'une part, que la morale du Nouveau Testament n'est qu'une copie perfectionnée, si je peux employer cet adjectif contestable, d'une morale plus ancienne ; d'autre part, que les notions magiques pullulent dans l'Évangile, tantôt sous forme spéculative (royaume de Satan, émanations thérapeutiques, puissance dynamique de la foi, etc.), tantôt sous celle d'exorcismes démoniaques, de transfigurations à volonté, de guérisons opérées par le nom du fondateur? Voici maintenant le second exemple (p. 251). Après avoir reconnu que la « Sagesse » prépara la morale individualiste prêchée dans l'Évangile, l'auteur écrit : « Ainsi finit la religion israélite. A côté de l'espérance messianique, nous assistons à des efforts soutenus jusqu'au bout pour atteindre à une justice..., et, d'autre part, nous voyons se former une moralité moyenne (!) qui, avec de bonnes intentions, restait superficielle (!). Les temps étaient venus où la notion de Dieu devait se développer dans toute sa majesté dans la personne de Jésus (par son incarnation et par sa naissance dans un corps virginal, n'est-ce pas?), et aboutir au « Notre père qui êtes aux cieux » (!). » Mais ceci, ajoute étrangement l'auteur, « n'appartient plus à l'histoire de la religion israélite ». La consolation est bien médiocre pour l'historien qui s'impatiente de connaître cet approfondissement moral en cet endroit important, si propice au dressage du pont qui est le passage naturel et logique entre la religion d'Israël et l'islamisme. Disons toutefois que, malgré cette brèche regrettable qui enlaidit la façade, les diverses parties du manuel, à savoir les monographies consacrées aux religions non chrétiennes, ont droit à nos meilleurs éloges, autant pour la limpidité de l'exposition que pour l'abondance des matières traitées. L'éditeur s'est réservé les trois premiers chapitres, comprenant les religions embryonnaires des peuples encore primitifs et celle des Chinois (chap. III). Suivent (chap. IV) les Japonais (p. 61-68), par le docteur Edm. Buckley, de Chicago ; les Égyptiens (chap. V, p. 69-123), par M. H. D. Lange, de

Copenhague; les Babyloniens et les Assyriens (chap. vi, p. 124-168), par le docteur Friedrich Jeremias, de Leipzig; les Syriens et les Phéniciens (chap. vii, p. 169-185), par le même auteur; les Israélites (chap. viii, p. 186-251), par le professeur J. J. P. Valeton Junior, d'Utrecht; l'Islam (chap. ix, p. 252-312), par le docteur M. T. Houtsma, d'Utrecht; les Hindous (chap. x, p. 313-432), par l'éditeur; les Perses (chap. xi, p. 433-484) et les Grecs (chap. xii, p. 485-587), par l'éditeur, en collaboration avec le docteur Edw. Lehmann, de Copenhague; les Romains (chap. xiii, p. 588-668), Slaves et Germains-Celtes (xiv, p. 669-704), par l'éditeur.

Une œuvre de cette valeur mérite plus qu'une simple annonce; nous devons pourtant nous contenter de consigner ici un petit nombre de remarques : P. 35-36. La multiplicité des cieux chez les Turco-Tartares est certainement un emprunt fait au zoroastrisme, qui était fort répandu dans la Transoxiane; le terme *koudaï* (dieu) est persan, et les sept koudaïs qui habitent au troisième ciel représentent visiblement les sept Amšaspands hiérarchiquement soumis au dieu bon *Tängri Kaira* (probablement l'arabe *khaïr*, « bon ») *kan*, qui héberge les âmes des aïeux (en persan *ferver*). Il répond à Ormazd et a pour contre-partie le mauvais *Erlik Kan*, qui gouverne le monde souterrain, image de l'Ahriman zoroastrien. C'est à la même source du dualisme zoroastrien qu'est due la croyance que chaque homme a deux esprits, un bon et un mauvais, qui restent avec lui pendant sa vie et aussi après sa mort, à travers les différents cercles souterrains et les différents cieux. Le chamanisme n'a rien à y voir. — P. 108. L'Égyptien *justifié* devient un être divin; il peut se métamorphoser et prendre à volonté la forme d'un animal ou d'une plante qui est l'objet d'une adoration populaire. En faisant abstraction de la théorie de la divinisation du mort, contraire à l'esprit grec, Pythagore, qui a voyagé en Égypte, a changé la métamorphose volontaire en une migration réglée par des principes moraux. Hérodote ne s'est donc pas beaucoup trompé en attribuant aux Égyptiens la doctrine pythagoricienne de la métempsycose. Sans la base de l'incarnation volontaire des mânes, l'Inde n'aurait, selon moi, jamais pu arriver d'elle-même à la doctrine de la renaissance obligée et rémunératrice; il faut donc y voir une importation grecque de l'époque alexandrine. Plus tard, le mythe du Kaushitaki-Brahmana-Upanishad fait tomber de la lune les âmes récalcitrantes sous forme de pluie sur la terre, où elles renaissent selon leurs œuvres dans toute l'échelle des êtres vivants; c'est une tentative artificielle d'expliquer une conception qui cadre mal avec les idées plus anciennes sur le séjour souterrain des mânes. — P. 127-128. J'appuie ma négation du « sumérien » non seulement sur des arguments linguistiques incontestables (les noms sémitiques d'un grand nombre de signes, l'immensité des lectures et des significations de chaque signe à défaut d'une littérature

laissée par les « Sumériens », l'inutilité absolue d'une pareille conservation pour les Sémites de la langue d'un peuple ennemi absorbé par eux, etc., etc.), mais aussi sur l'absence de toute trace de solution de continuité ou de dualisme dans l'anthropologie et dans le développement de l'art et de la mythologie des époques les plus archaïques. Je m'étonne qu'un historien sérieux puisse voir, dans la coexistence de la magie à côté de la religion en Babylonie, l'indice d'une influence allophyle; la magie n'est-elle pas, sur toute la surface du globe, le précurseur indispensable de la conception religieuse? — P. 129. L'origine sidérale de la religion babylonienne est justement rejetée, mais l'idée que les temples des peuples sémitiques sont l'image des demeures célestes de leurs divinités confond la copie artificielle avec l'archétype naturel, l'imagination humaine ne pouvant transférer au ciel que ce qu'elle voyait ou croyait exister sur la terre. — P. 132. Les *Sepharwites* sont les gens de la ville de *Siphraïm*, au nord de Damas, et nullement les habitants de la Sippara de Babylonie, où il n'y a trace ni des divinités Adrammelek et ᶜAnammelek, ni des sacrifices d'enfants. — P. 185. La traduction « pitoyable, je suis mort », ne se soutient pas un instant; les mots *tam bin almût* (תם בן אלמת non יתם) ne peuvent signifier que « (je suis) pieux, fils d'immortalité »; en énumérant ses pieuses fondations en l'honneur des dieux, le roi Ešmunazar exprime l'espoir que ceux-ci le placeront dans les cieux magnifiques, auprès d'Astarté (וישבן את עשתרת שמם אדרם). Ces expressions ne sont obscures que pour ceux qui s'obstinent à refuser aux Sémites tout idéal extra-terrestre. — P. 186-189. Une mention aurait dû être faite du polythéisme préyahwéiste des Israélites d'origine chaldéenne (Josué, XXIV, 2), dont on connaît nominalement les dieux Gad et Ašer et la déesse de l'amour Doda (דודה, inscription de Mêšaᶜ). L'opposition au yahwéisme manifestée par le culte des veaux d'or vint en grande partie des partisans de cette religion vraiment populaire contre l'exclusivisme mosaïque, devenu tout-puissant après la sortie d'Égypte. — De quel droit fait-on de l'idée d'une *communauté juive* le trait caractéristique de l'époque postexilique? Cette expression ne se trouve que dans la littérature rabbinique (כנסת ישראל), vraisemblablement comme antithèse à l'Église chrétienne. Chez Néhémie, le mot קהל désigne les personnes présentes à la réunion; autrement c'est le mot עם, « peuple, nation », qui est employé, et, aujourd'hui même, l'idéal israélite est franchement national; cf. le parallélisme de עדה et עם dans les Nombres, XVI, 6; d'autre part, קהל יהוה se présente Michée, II, 5. — P. 200-201. Tous les textes témoignent que la circoncision remonte à l'âge patriarcal : le récit Genèse, XXXIV, 14, prouve qu'elle était une institution familiale; Exode, IV, 21-26, raconte que Moïse, attaqué par Yahwé, a été sauvé par sa femme qui, ayant opéré la circoncision sur son fils, mit de ce sang aux pieds de Yahwé en signe de « parenté de

sang » (חתן דמים); c'est précisément la conception d'alliance proclamée Genèse, XVII, 10-14. Enfin Josué, restaurant la coutume négligée durant le séjour au désert, dit : « Aujourd'hui, j'ai roulé loin de vous l'opprobre des Égyptiens » (non « d'Égyptiens ») qui leur reprochaient d'avoir délaissé la coutume ancestrale qu'ils observaient auparavant. — P. 211. Il n'y a aucune confusion : I Rois, VIII, 4, dit simplement que le tabernacle mosaïque, avec son contenu, a été transféré à Sion en même temps que l'arche sainte; I Chroniques, XVI, 20, et II Chroniques, I, 34, ajoutent ce détail que le tabernacle était resté jusqu'alors près de la *bama* de Gabaon, où Salomon sacrifia une hécatombe (I Rois, III, 4), tandis que l'arche sainte était déjà placée sous une tente à Jérusalem, sur l'ordre de David. — P. 212-213. Étrange caractéristique des premiers prophètes. Les innovations de Salomon, en construisant un temple fixe à Jérusalem et portant la marque de la civilisation, semblaient, nous dit-on, contraires au yahwéisme traditionnel, Yahwé étant essentiellement le dieu pastoral et guerrier qui avait soustrait Israël à la *civilisation* égyptienne. Ce n'était pas dans un milieu de la richesse et de la vie civilisée, mais dans un désert qu'il était chez lui. Voilà le principe individualiste de la piété évangélique : « Mon royaume n'est pas de ce monde, » qui aurait déterminé les actes des prophètes fondateurs de la royauté! Logiques, ils auraient dû protester contre la prise de possession de la Palestine. Je ne m'attarderai pas à réfuter de pareilles fantaisies. A ce propos, un conteur hottentot pourra fournir de bons renseignements à l'école hypercritique dont l'auteur a subi la fascination[1]. Élie, baptisé prophète du désert, pareil à l'éclair, se montre, disparaît, frappe le pays de sécheresse au nom de Yahwé; pour lui, royauté, cour, puissance politique, richesse, intérêt et honneur de l'État sont choses sans importance; il n'a qu'une pensée : la *qin'ath Yahwé* (le zèle pour Yahwé). » L'auteur ajoute immédiatement : « Un passage des Rois (I, 19) est caractéristique : lorsque, poursuivi par Jézabel, il cherche le salut près de Yahwé, il ne va le chercher ni dans le temple de Jérusalem, ni dans les nombreux sanctuaires du nord d'Israël[2], mais dans le désert sur l'Horeb (Sinaï), la traditionnelle montagne sainte. Il remonte aux origines de l'histoire d'Israël. » Quand on lit le récit biblique sans idée préconçue, on trouve, au fond de la légende, une marche plus rationnelle. Originaire du Galaad, Élie annonce à Achab une sécheresse durant trois ans. Craignant la colère du roi, excité par sa femme sidonienne Jézabel, qui cherche à remplacer le yahwéisme par le culte phénicien, il se cache dans un wadi embouchant dans le Jourdain, puis il se ré-

1. *Revue sémitique*, 1904, p. 142-145.

2. Il se serait bien gardé de chercher Yahwé dans ces maisons d'iniquité (בית און), où, en infraction au Décalogue, la Divinité était adorée sous forme animale. Cf. Amos, V, 4-5; Osée, XII, 12; XIII, 2.

fugie à Sarepta, au sud de Sidon, dans la maison d'une veuve, jusqu'à la fin de la troisième année, pour constater la vérité de sa mission et pour prêcher en même temps contre l'intrusion de la religion étrangère. Chemin faisant, il apprend l'extermination de tous les prophètes par l'ordre de Jézabel; il se présente néanmoins devant lui et obtient que la question religieuse soit décidée dans une assemblée publique réunie sur le mont Carmel. L'assemblée se prononça contre les innovations païennes, et la séance, en conformité avec la loi naturelle du talion, se termina par un massacre des prêtres de ce culte. Furieuse de ce résultat, Jézabel jura la mort d'Élie, qu'elle savait être l'instigateur de l'événement. Resté le seul prophète de Yahwé, et convaincu que sa mort marquerait aussi la fin du yahwéisme israélite, il pensa qu'il serait trop dangereux pour lui, maintenant, de chercher un asile soit en Phénicie, soit en Judée, où l'on pouvait le reconnaître et le remettre aux mains de sa puissante ennemie[1]. Dans la nécessité de consulter Yahwé sur ce qu'il avait à faire, il se rendit au mont Horeb, dans la conviction qu'il y trouverait Yahwé, de même que son grand prédécesseur Moïse à l'époque de l'Exode. A son retour, il trouva la persécution en décroissance et eut le temps de nommer, comme successeur, son disciple Élisée; puis, après avoir eu des rapports hostiles avec Achab et son fils Ochosias, il disparut subitement, ce qui donna naissance à la légende relative à son ascension au ciel.

Il était nécessaire d'entrer dans ces détails pour faire voir que la question de la civilisation n'a rien à y faire. Ni Élie, ni Élisée, ni les prophètes écrivains leurs successeurs n'ont jamais eu l'idée de considérer la richesse et la civilisation comme une abomination incompatible avec le vrai culte de Yahwé; leurs malédictions se bornaient à la richesse mal acquise et au luxe corrupteur des mœurs. Quand Israël n'abuse pas de ces biens et reconnaît qu'ils lui viennent de Yahwé, celui-ci se plaît à les décupler (Osée, II, 10, 15). En cas contraire, Yahwé reprend la richesse, ruine les palais et les villes et condamne les habitants à demeurer sous des tentes dans le désert (*ibid.*, XII, 9-10). L'ancien préjugé de regarder la vie nomade comme l'idéal sémitique pousse ces psychologues à prendre le Pirée pour un homme. Une famille kénite nomade paissait près du Tabor au temps de Débora (Juges, IV, 11); d'autre part, Jonadab ben Rékhâb, l'ami de Jéhu, l'exterminateur de la famille d'Achab, avait légué à ses descendants de ne pas boire de vin et de mener la vie nomade (Jérémie, XXXVIII). Quoi de plus proche, se dit-on, que d'identifier les deux familles et de conclure que les plus chauds défenseurs du yahwéisme rigoureux et hostile à la civilisation étaient d'origine « kénite ». Et cela résulterait de I Chroniques, II, 55, où il est question de trois familles de *Sopherîm* (scribes?) qui, habitant à Ya^ebêṣ, font remonter leur origine kénite à Hammath,

1. I Rois, XVIII, 10.

le fondateur de la maison de Rêkhâb (אבי בית רכב ; or, le composé בית רכב, à l'instar de ביה צור (v. 45), קרית יערים (50) et בית לחם (45), est un nom de ville (lire בית רֶכֶב = בית המרכבות, Josué, XIX, 5)! Si Jonadab était un ami des prophètes, ceux-ci auraient trouvé un refuge chez lui pendant les persécutions. Il était partisan de Jéhu et assistait en simple spectateur à ses entreprises contre les ralliés au culte tyrien. Plus inexacte encore est l'affirmation que les Éphraïmites allaient en pèlerinage à Bersabée dans la Judée du sud ; c'est plutôt la station de puits appelée habituellement *Beêrôth* et voisine des autres sanctuaires éphraïmites Béthel et Galgal (Amos, v, 5).

P. 216-217. J'ai souvent réfuté les fausses idées par lesquelles l'école graphienne explique la lutte des prophètes contre le culte de Béthel. Si la défense du *Décalogue* de vouer un culte aux représentations matérielles de la divinité n'était déjà connue depuis longtemps, Osée n'aurait pu commencer sa prédication par l'assimilation d'Israël à une femme adultère. L'adultère est non pas une rupture de relations fortuites, mais la plus grave infraction à un *état légal* et primordial qui forme la base de la famille humaine. Osée exige qu'on *aime* Yahwé comme l'épouse *doit* aimer son époux, cela suppose déjà non seulement sa spiritualité, mais place le taureau de Béthel dans la catégorie des Ba^calim, auxquels il refuse nettement tout caractère divin, en y voyant une matière inanimée façonnée par un artisan (Osée, VIII, 4-6). Son point de vue est purement traditionnel; l'argument de « sagesse » invoquant la supériorité de l'homme sur son œuvre n'est pas dans Osée, XIII, 2. Amos a le même mépris pour le culte idolâtrique, qu'il oppose à celui de la loi de Yahwé (Amos, II, 4; III, 14; cf. Osée, VIII, 12). L'auteur même est d'ailleurs parfaitement conscient de la faiblesse de cette thèse, car, à la page 217, il reconnaît la haute antiquité du Décalogue; mais alors les innovations attribuées aux prophètes perdent tout fondement, et le monothéisme absolu était déjà un dogme immuable longtemps avant le règne d'Achab. — P. 221-222. Le culte des astres n'envahit pas la Palestine sous le règne de Manassé par l'influence de l'Assyrie; il est commun à tous les Sémites et le Décalogue y fait déjà allusion. — La prophétesse Hulda a été consultée sur les menaces du Deutéronome retrouvé; ni le roi, ni Jérémie, n'ont jamais révoqué en doute l'authenticité du livre. Après la mort de Josias, le prestige de Hulda fut éclipsé par celui de Jérémie, qui se tint loin de la politique à ce moment. — Il n'y a pas la moindre trace des Scythes chez Jérémie. — P. 241. La haine contre les païens qui se manifeste dans les Psaumes vient de périodes d'attaques et de persécutions imméritées[1]; elle disparait avec la cessation de l'oppression[2]; l'admission du récit de Jonas

1. Isaïe, XLVII, 6; Joël, III, 8; Psaumes, LXXX; LXXXIII, etc.
2. Isaïe, XIX, 18-25; Psaumes, XCVI, 3-10, etc., etc.

dans les hagiographes est aussi peu étrange que l'histoire de Ruth la Moabite, supposée aïeule de David. Quant au roman d'Esther, il est curieux de noter qu'on se cache encore la figure pour ne point voir les quatre-vingt-trois mille cadavres païens que le romancier fait abattre par les Juifs en défendant leur vie contre les assaillants, tandis que les centaines de milliers de juifs (toute la nation) voués à l'extermination sur la fausse délation d'un judéophobe enragé, les laisse parfaitement froids. Où en serait-on si la charité dite *chrétienne* n'était pas née il y a deux mille ans!

Il y aurait encore nombre d'observations à faire; faute de place je dois me restreindre. Quoi qu'on en dise, l'arrivée du Messie davidique n'est prévue ni dans les Psaumes, ni dans la Sagesse de Ben-Sira, ni dans le livre de Daniel, où on l'a introduite au moyen d'une exégèse aggadique, admise pour la première fois par l'auteur d'un fragment annexé plus tard au livre d'Hénoch et probablement rédigé après la proclamation de Simon Macchabée comme chef (*Nasî*) et stratège du peuple; afin d'écarter l'objection que le gouvernement d'Israël appartient de droit à un descendant de David, on a relégué l'apparition du roi davidique dans un avenir indéterminé, et sur ce point l'accord semble avoir été complet entre les pharisiens et les sadducéens. Depuis la rupture de Jean Hyrcan avec le parti pharisien, cet expédient est devenu un dogme dans ce parti, et le peuple opprimé y trouva une consolation à ses souffrances.

Dans une introduction à la traduction française, M. Henri Hubert nous présente des considérations qu'on lira avec un haut intérêt. Elle remplace l'introduction de la première édition de l'ouvrage, où M. Chantepie de la Saussaye classait et énumérait les *phénomènes* religieux. Comme le traducteur, nous regrettons que cette partie si importante ait été retranchée dans l'édition française. Soyons donc reconnaissants à M. Hubert de nous avoir dédommagés par une série de ces pensées profondes et solides que nous avons relevées avec un vif plaisir dans ses travaux antérieurs. Sa justification de l'éclectisme dans l'histoire des religions insiste sur la tâche louable de faire *somme* avec les *parcelles* de la vérité totale que les auteurs des théories vieillies aujourd'hui n'ont pu obtenir à cause de leur généralisation hâtive. Il n'y a même pas, en vérité, de système qui tombe tout à fait, et les écoles sont abandonnées plutôt que détruites. Malgré ses contradictions, la tradition scientifique est une. M. Chantepie de la Saussaye et ses collaborateurs ont implicitement réalisé l'énoncé des problèmes avec une remarquable impartialité. Si, dans l'ensemble, leur travail trahit quelques préférences, c'est en faveur de l'histoire pure, amoureuse des individus, soucieuse des particularités, respectueuse des diversités, mais assez indifférente aux rapports logiques des faits. Il n'a pas fait assez de place à l'école anthropologique qui a, en tout cas, le

mérite d'avoir accumulé une masse de nouveaux éléments dont les assimilations hâtives sont la cause de sa disgrâce en France; cependant les phénomènes remarqués chez les primitifs et les superstructures plus compliquées dans les religions plus avancées, sollicitent une étude des plus sérieuses. Il en est de même du système encore récent dit *social* ou *sociologique* qu'on tente de substituer à celui de *populaire*, mais la divination y tient encore trop souvent lieu de l'analyse véritable, qui est nécessairement lente et malaisée, reposant sur des enquêtes minutieuses et exactes. Pour toutes ces raisons, la méthode historique semble être celle qui prête moins de chances à des conclusions erronées. La suite se préoccupe de la définition de *l'idée de religion*. Ne pouvant entrer ici dans une question de ce genre, je me borne à exprimer mon vif plaisir d'y lire la phrase suivante : « Mais nous prétendons qu'on n'a pas le droit de parler, en matière de faits religieux, d'instincts et d'habitudes individuelles; il s'agit toujours d'éducation, de tradition, de suggestion. » C'est le résumé exact de l'opinion qui me guide dans mes travaux et qui est enseignée dans mes cours à l'École des Hautes-Études.

La bibliographie, faite avec beaucoup de soin, a fourni l'occasion à mes anciens élèves et amis, MM. Henri Hubert et Isidore Lévy, d'y consigner les travaux de leur vieux professeur, sur lesquels les critiques en vogue, à la seule exception de M. B. Stade, persistent à garder un silence absolu.

Quand on a un savoir bien capitonné, une imagination entraînante et un style agréable et coloré, on peut aller loin, bien loin. C'est pourquoi M. Hubert Grimme, qui possède ces avantages désirables, s'élance gaiement dans une hypothèse inédite qui renverse de fond en comble toutes les notions que nous avions sur le rapport de l'islamisme avec les religions bibliques antérieures, voire même celles qui concernent la question de l'origine des Sémites en général. On croit habituellement que Mahomet a fait d'abondants emprunts aux livres sacrés des juifs et des chrétiens. Erreur, dit M. Grimme, le prophète de La Mecque n'a fait que puiser à la source vive de la tradition orale qui rattachait la civilisation de l'Arabie méridionale ou sabéenne à celle des Arabes du nord. Le berceau de la race sémitique est le haut plateau abyssinien en Afrique orientale; l'Arabie n'a été qu'une route de traversée pour les anciens émigrants. Ce dernier point de vue résulte de l'impossibilité d'expliquer par l'arabe et le sabéen les particularités nombreuses de la langue babylonienne qui, au quatrième millénaire avant le Christ, montre déjà des vestiges de graves usures. Le même phénomène se manifeste dans l'impossibilité de réduire la langue guĕĕz à un archétype arabe. Vis-à-vis des Arabes, les Sémites africains forment, au point de vue linguistique et culturel, un groupe ethnique d'un genre différent. En éthopien, le mot *alf*, chez

les autres Sémites « mille », désigne un grand nombre indéterminé, ce qui prouve d'abord que les Sémites primitifs ne savaient compter que jusqu'à cent. Différence dans les noms propres qui ne sont pas théophores, et quand même l'élément *êla* dans *Ela-Abreha* et *Ela-ᶜAmida*, etc., serait le sémitique *Il*, *El*, « dieu », comme on l'a supposé, cette formation serait une rareté. Les divinités *Baratz* (un dieu de lumière), *Mĕdr* (terre) et *Maḥram* (dieu de la guerre, ne se rencontrent pas par ailleurs. Sur le sol de l'Afrique, les Kouchites et les Sémites formaient primitivement une seule race séparée ensuite en deux rameaux, et c'est de là que les Sémites essaimèrent à travers l'Arabie vers le nord. Ceci explique les coutumes communes comme la circoncision et l'usage d'un système décimal pur. Après avoir inondé l'Arabie, le flot des émigrants se divisa en deux courants; ceux qui prirent le chemin du Tihama envahirent la Syrie et une partie de la Mésopotamie, les autres, qui longèrent le golfe Persique, se répandirent en Babylonie, en Susiane et en Assyrie. Ils apportèrent avec eux, non pas une haute culture, mais une faculté curturelle. Pendant qu'ils conservaient leur langue et leur position juridique, ils se courbèrent devant les idées religieuses des aborigènes, adoptèrent leurs dieux sans seulement essayer de traduire une partie de leurs noms et conservèrent même la langue suméro-accadienne pour les usages du culte[1]. Premier exemple merveilleux de la faculté d'assimilation de l'esprit arabe! L'espace nous manque pour suivre la colonne de droite. Prenons quelques notes. Le pays nommé Magan par les Babyloniens est l'ancien royaume de Maan, le Maᶜon des Hébreux, aujourd'hui el-ᶜOela; Melouhha est l'Arabie Pétrée et identique à ᶜAmalek (!). Les Habiri sont des Arabes du Higaz (!). Ils ont tellement affaibli la Palestine qu'une autre tribu habirienne (?), celle des *Israélites*, n'a pas eu de grands efforts à faire pour acquérir des établissements fixes sur les deux rives du Jourdain. Les Araméens, une troisième tribu habirienne (!), sortirent en même temps du Higaz et s'établirent à Damas et dans la Syrie du nord.

Je viens d'exposer l'histoire des origines d'après la nouvelle théorie. Pour la période historique, M. Grimme accepte en général les idées de M. le professeur Hommel. Il place l'inscription Hal. 535 au VIIIe siècle au lieu du XVe et admet l'historicité de la conversion au judaïsme du roi himyarite Dhou-Nouwas, événement qui ne repose que sur la lettre, selon moi apocryphe, de Siméon de Beth Arsam. Quant aux croyances religieuses, le mieux sera de condenser le résumé dû à l'auteur même (p. 40-41) : L'accord relativement aux conceptions religieuses entre le nord et le sud autorise à parler d'une

1. L'erreur de cette supposition a été cent fois prouvée; il est regrettable que M. Grimme se soit laissé entrainer à ce sujet par des assyriologues qui n'ont jamais osé aborder d'une manière directe le problème tel que je l'ai posé dans mes écrits.



religion arabe primitive qui leur sert de base, proche de celle des Israélites. Sans répéter les multiples similitudes découvertes par M. Hommel, entre autres l'institution des *Lévites*, on doit mentionner celles-ci : défense d'abuser des noms divins pour former des noms théophores (= לא תשא את שם י' אלהיך לשוא, Décalogue !) ; scrupule contre la fabrication de statues pour représenter les divinités, mesure préparant la défense du deuxième commandement du Décalogue (!), la désignation de « serviteur » ou d' « esclave » (עבד) de Dieu ; l'obligation de consacrer la dîme et les premiers-nés au temple. Une ligne de séparation infranchissable existe entre les croyances arabes et babyloniennes : le dualisme des dieux célestes et des dieux infernaux, propre à ces derniers, fait absolument défaut chez les premiers. L'existence des divinités *Šams*, Ramman, Sin, Inbai, ne prouve pas l'intrusion d'essence babylonienne dans la croyance arabe. Les quelques ressemblances qu'on y constate parfois sont les réminiscences des vues sémitiques primitives.

Tel est le postulat qui guide M. Grimme pour orienter la mission de Mahomet dans la direction du sud de l'Arabie, l'ancien foyer religieux de l'esprit arabe. Le prophète mecquois y a tout trouvé en fait de dogmes et de rites cultuels, et n'avait presque rien à demander au judaïsme. Inutile pour nous dès lors d'en examiner les détails. Mais les gens studieux feront bien de s'y engager, et ils seront largement récompensés par une masse d'observations suggestives mises au jour par un esprit aussi brillant que primesautier et sagace, encore qu'un peu trop imaginatif.

Dr. Joseph Klausner, *Die messianisschen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*. Berlin 1904. Verlag M. Poppelauer (M. 2,50).

La plupart des livres qui traitent des croyances messianiques des juifs à la naissance du christianisme puisent leurs informations dans les livres pseudo-épigraphiques et les Targumim. Ceux qui ont exploré la littérature talmudique se sont contentés de consigner les extraits d'une manière schématique, sans chercher à les classer dans un ordre historique. M. le docteur Klausner a pris pour tâche de les étudier dans cet ordre qui est seul capable de répandre le jour sur un sujet aussi embrouillé. Son triage se borne actuellement à l'époque des Tannaïtes, la plus ancienne du talmudisme. Elle va depuis le temps des Macchabéens jusqu'à la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne que marque la clôture de la Mišna. L'Église naît et grandit pendant la dernière moitié de cet intervalle, qui a amené deux terribles catastrophes pour le judaïsme, la destruction du temple sous Titus et l'écrasement de la révolte de Bar Kochba, sous Adrien, vers 135. M. Klausner distingue rigoureusement entre les Tannaïm d'avant la défaite de Bar-Kochba et ceux d'après cet événement. De la première génération tannaïte, il ne s'est conservé

aucune sentence messianique, par la raison qu'aussi longtemps que le temple était debout et que la Judée avait conservé une ombre d'indépendance, ils ne voyaient pas la nécessité d'étendre l'idée messianique. La guerre survint. Les disciples d'Hillel ne pactisaient pas avec le parti national, dit des zélotes. Pendant le siège de Jérusalem, l'hillélite Johanan ben Zakkaï quitta Jérusalem, afin d'assurer à l'étude de la Thora un refuge à Jamnia. La terrible catastrophe qui atteignit la nation éveilla avec plus de force qu'auparavant les espérances messianiques, dont les tendances politiques, la délivrance du joug étranger, occupaient le premier rang. Alors on était prêt à accepter pour Messie n'importe quel guerrier capable de chasser l'ennemi, sans même exiger qu'il fût de la race de David. Cette race avait été d'ailleurs recherchée et exterminée par l'ordre des empereurs Vespasien, Domitien et Trajan. Bar-Kochba se présenta comme libérateur, et le célèbre R. Aqiba épousa sa cause en le déclarant le Messie prévu par l'oracle de Balaam : « Une étoile (*kokab*, allusion au nom *Bar-Kochba*, « fils de l'étoile ») sortira de Jacob (Nombres, XXIV, 17). » Il mourut comme martyr après la chute de Bêttêr ; Adrien défendit l'exercice des coutumes juives, ainsi que l'étude de la Loi. Alors commença l'activité de la seconde génération tannaïte, qui refoula le côté politique du messianisme et amplifia le rôle moral du Messie. Les souffrances supportées durant les persécutions d'Adrien firent naître l'idée que l'époque messianique doit commencer par une époque de tribulations et de souffrances (חבלי של משיח). Le libérateur futur se dédouble en un Messie, fils de Joseph, qui doit mourir, et un Messie, fils de David, qui sera victorieux. Ici s'arrête le stade messianique des Tannaïm, qui fait l'objet de cette remarquable étude que je ne puis suivre en détail. Je félicite l'auteur de l'avoir entreprise, et, si l'on peut faire des réserves même sur des points essentiels[1], on reconnaît avec plaisir la façon attachante et habile dont elle a été menée à bout.

1. Je ne crois pas, par exemple, que la phrase והתורה משתכחת מלומדיה ait le sens général de : Et la Loi tombe en oubli (même) chez les disciples (*und die Thorah fällt in Vergessenheit (selbst) bei den Jüngern*). Il s'agit seulement d'un manque de mémoire temporaire causée par la faim (Raši). Deux ans après, par suite d'une année de grande abondance, le monde sera en liesse et les étudiants recouvreront la mémoire pour bien conserver ce qu'ils ont appris. Cela rappelle le dicton talmudique qui fait de la gaieté un facteur de l'inspiration. La présence de cette année de grande abondance, voire même de l'année précédente caractérisée par une abondance médiocre (שובע ואינו שובע) dans une époque de *souffrances messianiques*, semble anormale et avait besoin d'être expliquée. Je suis porté à y voir plutôt des *omina* de caractère mixte ou indices de la prochaine venue du Messie, mais nullement des *douleurs d'enfantements* ou חבלים, les Ὠδῖνες de l'Évangile (Matthieu, XXIV, 8).

Porta linguarum orientalium. Pars XIV. *Koptische Grammatik* mit Chrestomathie, Wörterverzeichniss und Literatur, von Georg Steindorff. Zweite, gänzlich umbearbeitete Auflage Berlin. Verlag von Reuther und Reichard, 1904 (Preis, 14 M.). — *Altägyptische Chrestomathie*, zum Gebrauch auf Universitäten und zum Selbstunterricht, von Ad. Erman (xx). Berlin. Verlag von Reuther und Reichard, 1904 (Preis, M. 12,50; zusammen mit der *Altägyptischen Grammatik* von demselben Verfasser, M. 24). — Porta linguarum orientalium. Pars IV. A. Socin's *Arabische Grammatik*, Paradigmen, Literatur, Uebungsstücke und Glossar. Funfte verbesserte Auflage. Bearbeitet von Karl Brockelmann. Berlin. Verlag von Reuther und Reichard, 1904 (Preis, M. 7).

On n'a plus à faire l'éloge bien mérité de la célèbre série des grammaires de langues orientales que publie, depuis des années, la maison Reuther et Reichard, de Berlin, sous le titre de *Porta linguarum orientalium*. La direction scientifique est confiée à des spécialistes de la plus haute compétence, et cette garantie collective détermine les suprêmes efforts des auteurs pour livrer des travaux dignes de la science moderne, adaptés néanmoins aux besoins de l'instruction pratique des universités et même des particuliers studieux. Les trois ouvrages annoncés ci-dessus me semblent réaliser à perfection le but proposé. Dans la seconde édition de sa *Koptische Grammatik*, M. Steindorff a, avec raison, mis pour base un seul des dialectes, notamment le dialecte de la Haute-Égypte ou saïdique. Beaucoup d'améliorations dans la phonétique et la morphologie sont inspirées par les nouvelles recherches de M. Kurt Sethe ou des communications d'autres savants. Pour l'orthographe et la construction de la phrase, ce sont les textes relativement plus anciens qui en ont fourni les modèles; toutefois, en raison d'utilité pratique, les textes récents ont parfois été rappelés. Un point particulièrement instructif, c'est le soin avec lequel le savant grammairien a ramené les formes coptes à celles du vieil égyptien, méthode excellente qui évite bien des erreurs et des tâtonnements aux amis de la philologie comparée.

Les études égyptologiques, entravées jusqu'ici par le manque de textes de lectures graduées selon un ordre rationnel et progressif, verront s'ouvrir devant elles une voie bien unie et facile à parcourir, grâce à la nouvelle Chrestomathie que le célèbre égyptologue Adolf Erman vient de faire paraitre à l'usage des étudiants qui, seuls ou avec un professeur, se sont initiés à sa Grammaire égyptienne, devenue aujourd'hui un manuel classique dans les écoles allemandes. On pouvait ranger les extraits admis dans ce recueil soit dans un ordre historique en commençant par les textes des pyramides, mais la raison impérieuse que la langue du moyen empire marque une distance plus considérable à l'égard de l'ancienne langue qu'en comparaison avec celle qui s'était développée aux

époques ultérieures, a fait prévaloir la nécessité de commencer les exercices de lecture par les textes qui appartiennent à l'époque de transition. Un tableau comparatif oriente le lecteur sur la provenance de chaque pièce. Il y a plus, le savant professeur a consacré à chaque extrait une notice substantielle sur son contenu, dans le but d'initier le lecteur à la vie et à la civilisation du peuple égyptien. C'est une méthode excellente qu'il serait désirable de voir imiter par tous les manuels philologiques, parce que cela a pour résultat de faire aimer la nation dont on apprend la langue et d'en apprécier le rôle historique avec une complète impartialité.

La grammaire arabe du regretté A. Socin en est à sa cinquième édition. M. le professeur K. Brockelmann s'est chargé d'y introduire les améliorations nécessaires. C'est un manuel élémentaire sans prétention. Il faut louer la simplicité et la clarté de l'exposition des règles de la syntaxe et l'addition bibliographique. Les exercices de traduction de l'arabe en allemand et de l'allemand en arabe sont facilités par deux glossaires,

The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Série A : Cuneiform Texts. Edited by H. V. Hilprecht. Volume X. *Business Documents of Murashû Sons of Nippur*, dated in the reign of Darius II (424-404 B. C.), by Rev. Albert T. Clay. Philadelphia, 1904. — The University of Chicago, The Decennial Publications. *Some Literary Remains of Rimsin (Arioch), king of Larsa*, about 2285 B. C., by Ira Maurice Price. Printed from Volume V. Chicago. The University Pres. 1904. — *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, von Morris Jastrow, jr., 7. Lieferung, Giessen. I. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann, 1904.)

L'Université de Pensylvanie poursuit régulièrement, sous la direction de Hilprecht, la précieuse série des textes cunéiformes découverts pendant son expédition en Babylonie. J'ai sous les yeux le volume X de la série A, contenant seulement les documents d'affaires de Murashû fils, de Nippur, datés du règne de Darius II (424 à 404 av. J.-C.), dont une douzaine est transcrite et traduite. Le Rév. Albert T. Clay, professeur de philologie et d'archéologie sémitiques à cette Université, s'est chargé de ce lourd travail et il l'a accompli avec bonheur. Le volume débute par une *Editorial Preface* (VII-XVI) où M. Hilprecht, après avoir donné des renseignements sur la tâche de l'auteur, explique ses opinions à propos de certains points de l'onomastique assyrienne. Comment faut-il comprendre le signe AN-MEŠ (= ilu + pl.) ou VD-MEŠ (*Samsu* + pl. dans les noms propres sémitiques de l'ouest? M. H. y trouve l'intention d'indiquer une ancienne forme pleine se terminant par *i* ; ainsi les noms אביאל, צורישדי, מלכירם, que d'autres traduisent « mon père est El, mon rocher est Šaddai, mon roi est Ram (ou élevé) »,



signifient selon lui « un père (אבי) est El, un rocher (= force), צורי est Šaddaï, un roi est Ram ». Le problème, compliqué par des formes contractées, est difficile à trancher. Je doute aussi que *al*, dans les noms harraniens *Al-Našku-milki*, *Al-Si'-milki*, etc., soit l'araméen אֱלָהּ, mais ce n'est pas non plus l'article *al* de l'arabe classique; il est inconnu des idiomes arabes du nord, le safaïte et le nord-hidjazien, mais le mot arabe commun *âl*, « gens, tribu » : (homme de la) tribu *Naššḫu-milki* (Victoire (נצח?) est Milk), (homme de la) tribu *Si'-milki* (סיע־מלך? « compagnon, aide est Milk »). Au lieu de créer une prononciation araméenne *tammeš* pour *šammeš* (שמש), j'attribuerais au signe *tam* la valeur *šam* admise jadis. Pourquoi transcrire אל־שהרי ce que les Assyriens épellent *Il-te-eh-ri* ou *Il-te-ri* = אל־טהרי, « El est ma lumière » (tal. טיהרא = h. צהרים)? Une importante trouvaille est la constatation de אלה dans *Ila-i-abi* (ou *Ila-aï-abi*, etc. = אלהי אבי, « mon dieu est mon père », *Nabu-ila-ai* = נבו־אלהי, « Nabu est mon dieu ». On ne décidera pas sitôt si l'élément *yama*, dans les noms comme *abiyama* = אֲבִיָּם, est une forme caressante populaire pour אביהו ou אביה ou bien le nom éponyme du dieu de la mer. Je mentionnerai plus bas l'opinion de M. H. sur la transcription araméenne de *Ninip*.

Dans le corps de l'ouvrage, M. Clay fournit d'intéressants renseignements sur la riche famille Murašou, qui semble avoir occupé de hautes fonctions publiques à Nippur durant les règnes d'Artaxerxès I et de Darius II. Des choses absolument inédites nous sont présentées ensuite dans un chapitre consacré aux sceaux et endossements araméens figurant sur les tablettes cunéiformes du recueil. Deux faits inconnus et assez déroutants : 1° le cunéiforme KVR-GAL, élément fréquent de noms propres tels que KVR-GAL-*u-pah-hir*, apparaît dans la transcription araméenne voisine אורפחר; l'équivalent de cet idéogramme est donc אור. L'auteur incline à le regarder comme un dieu étranger, mais on ne voit guère la raison d'une telle intrusion; 2° le nom également assyrien NIN-IB-*idinna* (Ninib a donné) apparaît en lettres araméennes אנר[ש?]תאדן; de même NINIB-*uballit* répond à א[נר]שתאבלט, d'où à conclure : NINIB = אנר(?)שת. Une comparaison des quatre inscriptions que présente ce groupe semble favorable à אנושת. Par contre M. Hilprecht admet la lecture אנרשת, et, en supposant pour NIN-IB la valeur NIN-ŠAH, « seigneur du sanglier », il voit dans la forme araméenne une faute pour נארשת, d'où, au moyen d'une métathèse נשירת, serait sorti le fameux נסרך, *Nesroch* de la Bible. Il y a évidemment trop de bonne volonté. En m'appuyant sur le n° 29, qui donne clairement אנפשת, je suis porté à diviser *en-napišti*, « seigneur de la vie », en sa qualité de chasser les démons de la mort et de rendre ainsi la vie aux mourants. Au cas où le ו semblerait plus vraisemblable à cause de la majorité des exemples, la lecture de אנושת sera *En-*

nawašti = En-nammašti, « seigneur de tout ce qui est doué de vie et de mouvement, de toute créature animée » (r. נמש); le sens général en restera le même. Sous la rubrique « Paleographie », l'auteur revendique pour le signe KAD la valeur *tat, tad* (p. 11-12); l'élément final *an-meš* des noms sémitiques de l'occident lui fait supposer que les scribes assyriens connaissaient l'usage de l'hébreu אלהים comme un singulier. Il faut plutôt penser au phénicien אלם qui a le même usage. Quant à l'élément *Yâma*, il est identifié avec יָהו = יָהוּ. Suit la traduction de douze textes choisis accompagnés de gloses araméennes. L'immense répertoire intitulé « La Concordance des noms propres » forme une des plus précieuses contributions à la philologie de l'Asie antérieure; presque toutes les nations civilisées du bassin de la Méditerranée et du golfe Persique y ont des représentants. C'est une mine riche à exploiter. L'exécution matérielle de l'impression et des planches atteint la perfection.

On sait fort peu de chose sur l'histoire de la ville babylonienne de Larsa, la *Ellasar* אלסר du XIVe chapitre de la Genèse. A l'époque d'Abraham, un roi de cette ville, nommé en hébreu *Ariok* et en babylonien *Eri-Aku* ou *Rim-Sin*, figure à côté de Amraphel-Hammurabi parmi les quatre rois qui envahirent la Palestine dans le but d'y rétablir la suzeraineté de Codorlogomor, roi d'Élam. Dans les inscriptions le père d'Ériaku se nomme Kudur-mabuk. Est-ce le même que Codorlogomor? C'est possible, mais la preuve n'est pas encore donnée. Kudurmabuk porte le titre de gouverneur de Émutbal et de Martu, mais on ignore s'il faut comprendre par ce *Martu* la désignation ordinaire de la Syrie ou bien un canton de l'Élam. Quoi qu'il en soit, il était bon de faire connaître l'ensemble des textes qui proviennent du seul roi de Larsa dont l'histoire hébraïque a gardé un souvenir. M. le professeur Ira M. Price nous donne cet utile recueil de onze lettres, texte, transcription et traduction anglaise. Le texte est rédigé dans le système idéographique qui était une sorte de langue archaïque pour les prêtres et les scribes babyloniens, sans avoir jamais été une langue réelle. L'analogie la plus proche est fournie par le pehlevi, idiome artificiel de la classe lettrée, mais ignoré de la masse du peuple iranien. Le savant auteur l'appelle avec raison « archaic ideographic language »; le nom de « sumérien » est tacitement dédaigné. Le style des textes montre de notables négligences.

Le premier volume de la *Religion Babyloniens und Assyriens*, de M. Jastrow, se complète avec le septième fascicule annoncé plus haut. Il apporte la suite du chapitre XVII, consacré aux prières et aux hymnes. C'est là où le sentiment religieux des Assyro-Babyloniens se manifeste dans toute sa profondeur. La grandeur des divinités, la conscience de la faiblesse humaine, l'indignité du péché et l'espérance d'apaiser la colère des dieux par des appels à

leur bonté et à leur miséricorde habituelles, sont proclamées en traits d'un haut lyrisme né d'une émotion sincère, d'autant plus touchante qu'elle est simple et sans apprêt. Si ce Psautier babylonien reste néanmoins bien en arrière du Psautier monothéiste des Hébreux, il a, en commun avec lui, le plus noble désintéressement à l'égard des biens matériels. Le désir de richesses, de troupeaux, d'esclaves et de tout ce qui peut flatter l'égoïsme humain, ne trouble jamais cette piété pure et enfantine. Le suppliant demande la fin de ses souffrances, la disparition de sa maladie et la réconciliation parfaite avec ses divinités gardiennes. Le nécessaire quotidien, la nourriture, le vêtement, les dieux l'accordent d'eux-mêmes à tout individu sans se faire prier. Il sent que le travail est la condition essentielle de la vie reçue comme un don suprême. Les allusions mythologiques qu'on trouve dans ces hymnes aident souvent à déterminer la nature primitive du dieu invoqué, cependant des transpositions à des dieux mineurs des qualités et fonctions des grands dieux, causent souvent des confusions regrettables; le savant historien a fait le possible pour débrouiller les situations. Avec un guide comme M. Jastrow dans le mouvement religieux des Sémites orientaux, qui a certainement eu une part remarquable dans le développement religieux des autres peuples sémitiques, on évite les écueils dangereux des exagérations contre lesquels se sont buttés, dans les derniers temps, nombre d'assyriologues victimes de leur enthousiasme enflammé et de leurs généralisations hâtives.

Mission scientifique en Perse, par J. de Morgan. Tome V. *Études linguistiques.* **Dialectes kurdes. Langues et dialectes du nord de la Perse. Paris. Imprimerie nationale. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28. MCMIV. — Le même. Tome V. Études linguistiques. Deuxième partie.** *Textes mandaïtes,* **publiés par J. de Morgan, avec** *une notice sur les Mandéens,* **par Cl. Huart. Paris. Imprimerie nationale. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28. MCMIV.**

Ces deux superbes volumes terminent la série des documents linguistiques qui ont couronné le succès admirable de la première mission scientifique de M. de Morgan en Perse, de 1889 à 1891. Le premier volume contient une étude comparative sur neuf dialectes des Kurdes, répandus sur le territoire de la Perse, depuis le sud du lac d'Ourmia, où domine le moukri, le plus pur d'entre eux, jusqu'au nord de Suse, dont le dialecte, dit *laki*, se ressent du voisinage de l'arabe. Préoccupé d'examiner l'état actuel des peuples qui habitent aujourd'hui ces régions, afin d'établir, par un classement rationnel, un point de départ pour les études historiques, M. de Morgan a demandé à la linguistique les documents nécessaires que l'anthropologie n'est pas encore en état de fournir, et ce dessein a

été réalisé, grâce à une activité inlassable, pendant divers voyages qui lui ont rapporté une masse de notes prises sur les lieux et contrôlées par les indigènes les plus instruits. Le résultat de ces notes, préparées lentement pour la publication présente, consiste d'abord à établir l'individualité de la langue kurde à l'égard du persan. On n'a pas affaire à un dialecte né par la corruption d'un idiome plus ancien, mais à une langue iranienne indépendante, qui a sa place à côté du persan. Dès lors, une autre conclusion s'impose avec une force irrésistible : L'antiquité ne connait, dans cette aire géographique, que deux nations iraniennes : les Perses et les Mèdes. La langue perse se laisse poursuivre dans tous les stades de ses transformations depuis l'époque des Achéménides jusqu'à nos jours; on doit conclure que le kurde actuel n'est autre qu'une forme moderne de l'ancienne langue des Mèdes. M. de Morgan repousse avec dédain l'opinion fantaisiste qui fait des Mèdes un peuple touranien. Je me suis déjà prononcé dans le même sens au moment où cette thèse médo-touranienne a vu le jour, et ma contestation a été approuvée et portée à la connaissance du grand public par J. Darmesteter. La survivance de la langue médique comme une langue sœur du perse peut ne pas être sans importance pour l'étude des éléments iraniens entrés de bonne heure dans l'arménien, et qui ne s'expliquent pas ou s'expliquent mal par le perse. C'est un point noir qui disparaît de la philologie iranienne. Pour ce qui concerne la division interne des renseignements linguistiques, elle répond strictement au but que l'auteur s'était proposé, et nous ne pouvons que lui marquer notre reconnaissance de ne pas avoir retenu plus longtemps par devers lui son manuscrit, sous prétexte de lui donner une forme plus scientifique. De ce côté, les nombreuses comparaisons qu'il dresse pour démontrer la filière ininterrompue qui rattache le kurde aux autres idiomes indo-européens l'attestent déjà au-dessus de tout doute. L'esquisse grammaticale de chaque dialecte en fait nettement saisir les particularités saillantes. Le vocabulaire renferme surtout les mots qui désignent les objets de première nécessité, dont les hommes d'une culture primitive même ne peuvent se passer, et ces mots, au lieu d'être placés dans l'ordre alphabétique, sont groupés par ordre de matières : *notions astronomiques* (mieux vaudrait *corps célestes*), météorologiques, le jour, saisons, etc. Les groupes consacrés aux métaux, aux animaux et aux plantes sont d'un grand intérêt. Voulant tout donner, le savant voyageur a trouvé une petite place pour accueillir une lettre écrite dans le dialecte turkoman de l'Atrek. L'article suivant sera reçu avec reconnaissance par les sémitisants, et spécialement par ceux qui recherchent les survivances modernes de la langue araméenne. C'est le dialecte israélite de Sihneh, ville perdue dans les montagnes au milieu du Kurdistan, où il y avait plus de chance d'y



rencontrer un parler mieux conservé que dans les grandes villes de population mixte. M. de Morgan donne un abondant vocabulaire de ce dialecte, ainsi que la conjugaison des verbes « être » et « avoir ». Le hasard a voulu que la seule phrase qu'il cite soit une vraie perle : « J'ai tué un sanglier » se dit dans ce dialecte : *anâ kha khazourâ k'tolli,* ce qui est, en transcription sémitique, le pur araméen אנא ח(ד) חזורא קטל(ת) לי. Cela a l'air d'être très innocent. En réalité, cette construction, qui place le complément direct entre le sujet et le verbe qui termine la phrase, ne tue pas seulement le sanglier, elle massacre en même temps la fameuse théorie des allophyles qui attribue la construction *sujet-complément-verbe* de l'assyrien à l'influence suméro-touranienne préhistorique. L'exécution est prompte et décisive.

La deuxième partie enrichit les études sémitiques de nouveaux documents mandéens qui ont été découverts par M. de Morgan ; ce sont l'*Iniani*, le *Sidra de Nichmata*, le *Qmaha d'Hivel Ziwa* et les cinq récits en mandaïte vulgaire, ainsi qu'une coupe avec inscription également mandaïte. Deux préfaces, émanant de la plume érudite de M. Clément Huart, donnent des notices bibliographiques sur les littératures kurde et mandéenne.

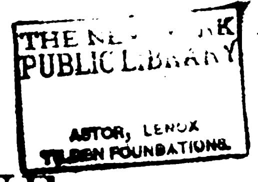
J. Halévy.

DÉCLARATION

A la page 350 du dernier fascicule de la *Revue sémitique*, j'ai trouvé étrange l'absence du nom de M. D. H. Müller dans l'interprétation des textes thamudites ou proto-arabes de M. Littmann. J'ai ait : « Il est inimaginable que, dans la masse de 792 transcriptions et traductions remises par M. Müller, il n'y en ait pas eu quelques dizaines d'exactes. Vraiment, on aurait pu les donner expressément en son nom ! » J'ai cependant ajouté : « Ou bien, M. Müller a-t-il formellement consenti à abdiquer ses droits ? » J'ai maintenant le plaisir d'annoncer, sur l'avis de mon savant ami viennois lui-même, que M. Littmann a, en effet, agi conformément à l'entente complète avec lui, et que, par conséquent, il a eu toute la satisfaction qu'il pouvait désirer. Ma remarque n'a donc plus d'objet en raison de cette explication qui fait honneur aux deux savants. J'en suis enchanté. J. H.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.



REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Nahum.

On ignore absolument la biographie de l'auteur de cette courte prophétie. L'indication qu'il était natif de la ville de *Elqôš* n'y ajoute aucun éclaircissement, parce que le nom de cette ville ne revient nulle part ailleurs dans la Bible ni dans la littérature postérieure. Il est néanmoins certain que cette prophétie, consacrée presque entièrement à la prévision de la destruction de Ninive, la capitale somptueuse de l'empire assyrien, a été écrite avant l'an 606, où cet événement fut accompli. Le poète, ayant probablement pris connaissance du soulèvement général des peuples du nord et de l'est contre la tyrannie assyrienne et des préparatifs faits par eux pour l'attaque de Ninive, acquit la conviction que cette capitale ne pourrait y résister et qu'elle ne manquerait pas de succomber, en même temps que la suprématie assyrienne qui étouffait, depuis des siècles, tout sentiment d'indépendance chez les nationalités de l'Asie Antérieure. Nahum espérait que cette chute inaugurerait une ère nouvelle pour la Judée, ère de liberté et de prospérité; il ne s'est pas douté que l'empire babylonien, qui s'y substitua immédiatement, serait encore plus funeste pour sa patrie que l'empire précédent : indice certain qu'il ne peut être question d'une *vaticinatio post eventum*. D'autre part, il serait inopportun de demander au poète une description exacte de la façon dont la ruine de la ville fut consommée.

Les relations assyriennes, quand même elles fussent plus explicatives qu'elles ne le sont en réalité, ne nous rendraient aucun service pour l'intelligence de cette description prophétique, et les données des auteurs classiques sont encore moins utilisables à cet effet. Le petit poème veut être compris par lui-même, sans aucun secours extérieur. Nous tâcherons de l'aborder par cette voie naturelle, qui mène infailliblement au but.

CHAPITRE PREMIER

Titre et nom d'auteur. — Introduction. — Yahwé, vengeur implacable à l'égard des rebelles. — La rapidité de sa marche. — Le formidable effet de sa menace. — Aucun obstacle ne peut l'arrêter. — Mais il est aussi bon et aussi secourable pour ses fidèles qu'il est terrible envers ses adversaires. — Il accourt pour frapper la ville coupable (Ninive) qui complotait contre lui. — Celle-ci sera totalement détruite et ne se relèvera plus. — Elle disparaîtra en même temps que ses divinités. — Délivrance du peuple juif.

1. Prophétie sur Ninive. Livre de Nahum l'Elcosite.

*
* *

2. Yahwé est un Dieu jaloux et vengeur;
Yahvé est vengeur et plein de colère;
Yahwé est vengeur sur ses adversaires,
Rancunier à l'égard de ses ennemis.
3. Yahwé est patient et magnanime,
Mais il ne laisse pas toujours impuni;
Yahwé voyage dans l'ouragan et la tempête,
La nuée forme la poussière de ses pas.
4. S'il gronde la mer, il la change en (terre) sèche:
Il fait dessécher tous les fleuves;
(Alors) Basan et Carmel se flétrissent
Et la fleur du Liban se flétrit.
5. Les montagnes tremblent en sa présence,
Les collines se liquéfient;
La terre sursaute à sa vue,
L'univers et tout ce qui y habite.
6. Qui peut tenir devant son courroux?
Qui peut rester debout devant l'ardeur de sa colère?

Sa fureur se déverse comme un feu,
Les rochers s'effritent quand il passe.
7. (Mais) Yahwé est bon pour ceux qui l'attendent fermement;
Il connaît ceux qui se confient en lui.

*
* *

8. Comme un torrent débordant, il anéantira les vestiges (de Ninive)
Et rejettera ses ennemis dans les ténèbres.
9. Qu'entreprendrez-vous encore contre Yahwé?
Il accomplit (votre) anéantissement;
L'angoisse du monde ne se relèvera pas une autre fois.
10. Ils ont été consumés comme un fourré de ronces emmêlées,
Comme des épines enchevêtrées;
Comme de la paille sèche (ils ont été consumés) par la flamme du feu.
11. De toi, (ô Ninive!) sortit celui qui pensait mal de Yahwé,
Le conseiller sans scrupules.
14. (Maintenant) Yahwé a décidé de ton sort (en disant) :
Je ne ferai plus lever de semence qui porte ton nom;
Je bannirai les statues et les images fondues de tes temples.
Je dévasterai ton tombeau, car tu fus vile.

*
* *

12. Ainsi dit Yahwé :
Quelque solides et nombreux qu'ils fussent (les Assyriens),
Ils sont déjà passés et disparus;
Ton oppresseuse ne t'opprimera plus.
13. Maintenant je briserai son joug qui t'accable,
Et j'arracherai tes chaînes.

COMMENTAIRE

1. Sujet de la prédication (מַשָּׂא; cf. Isaïe, XV, 1; XVII, 2) visant la ville de Ninive. Cette indication doit venir de l'auteur même, puisque le nom de Ninive n'est pas formellement mentionné dans le corps de ce chapitre, Le second titre donne



le nom et l'origine du prophète. Celui-ci se nommait נַחוּם (forme active comme רַחוּם) et était natif d'*Elqoš*, אֶלְקשׁ (forme אֶשְׁכֹּל), de לָקַשׁ, « cueillir le regain, לֶקֶשׁ », localité évidemment judéenne, mais restée inconnue. La leçon *Elkes* (*Elceseus* S. V.) paraît moins probable.

2. קַנּוֹא = קַנָּא, forme dialectale phénicisante. — Pour la coordination נקם ונטר, cf. Lévitique, XIX, 18.

3. אֶרֶךְ אַפַּיִם ; cf. Exode, XXXIV, 6 ; Nombres, XIV, 12.

On traduit communément גְּדָל־כֹּחַ par « grand par la force, de grande force » (*von grosser Kraft.* W.); je doute fort qu'une qualification aussi matérielle puisse cadrer dans une série de qualités psychiques telles que la longanimité et l'implacabilité finale. Du reste, la composition גדל כח ne revient nulle part ailleurs, et l'expression courante pour « de grande force » est רַב כֹּחַ, et bien qu'on dise כֹּחַ גָּדוֹל, le composé substantival גֹּדֶל כֹּחַ semble hors d'usage. Je me permets d'en conclure que גְּדָל כֹּחַ exprime l'idée de la force morale à aller au delà de l'indulgence, idée exprimée dans la prière de Moïse : ועתה יגדל נא כח אדני (Nombres, XIV, 17), « que le Seigneur manifeste maintenant son extrême force morale (= générosité) ! » Dans cette nuance, גדל כח est à peu près synonyme avec רב חסד. Voyez les conclusions générales.

ונקה לא ינקה, mot à mot : « et absoudre il n'absout pas »; malgré sa générosité extrême, il n'absout pas entièrement le coupable, car ce serait contraire à sa qualité de juge impartial, qui exige que tout crime soit puni. La formule a sa source dans le Décalogue (Exode, XX, 5) et est passée de là chez Nahum et Jérémie, XXX, 11, et XLVI, 28.

La coordination סופה ושערה se trouve déjà dans Isaïe, XXIX, 6; dans Job, XXXVIII, 1, la manifestation de Yahwé a aussi lieu au milieu de l'ouragan, מן הסערה.

L'image qui représente la nuée comme la poussière soulevée par les pieds de Yahwé, אֲבַק רַגְלָיו, constitue la tournure religieuse d'un rapprochement des nuées et la poussière fine

qui réside dans שַׁחַק ou שְׁחָקִים, « région des nuages, ciel », signifiant primitivement « poussière », d'où שָׁחַק, « réduire en poussière fine, broyer », néo-héb. « moudre ».

4. Lire au passé גָּעַר, « s'il gronde », au lieu de גוֹעֵר (W.), leçon reçue déjà par les Septante et maintenue par la Vulgate; la particule conditionnelle אִם ou כִּי, « lorsque », est omise, comme c'est souvent aussi le cas en assyrien. — ויבשהו = וייבשהו. — Par בָּשָׁן, il faut comprendre la montagne principale de cette province, savoir le mont Hauran (חַוְרָן, Ézéchiel, XLVII, 18); לְבָנוֹן désigne spécialement le mont Hermon, prolongement de l'Anti-Liban.

5. Les images de ce verset sont empruntées aux prophètes antérieurs (Amos, VIII, 8; IX, 5; Michée, I, 4); l'expression וַתִּשָּׂא הָאָרֶץ comprend la même idée que וְעָלְתָה כיאור כלה (Amos, IX, 5).

Le ו de וְתֵבֵל vient de la répétition involontaire du ו final du mot précédent, מִפָּנָיו.

6. Devant la colère divine tout disparaît. Le sens primitif de זעם paraît signifier « gronder, réprimander, injurier »; il forme parallélisme avec קבה, « maudire » (Nombres, XXIII, 8). En arabe, זעם ayant perdu l'idée de violence, signifie seulement « annoncer, raconter », et le même phénomène eut lieu en assyrien pour le verbe *qabû*, qui exprime couramment l'idée de « parler, dire ».

Dans la suite, on est frappé par deux images incohérentes : le verbe « fondre » (נִתְּכָה) ne convient pas au feu, et le verbe « être broyé » (נִתְּצוּ) ne convient pas à « par lui » (מִמֶּנּוּ). Il faut probablement lire le premier נִצְּתָה, « être allumé, brûlé », et le second נִתְּכוּ, « se liquéfient ».

7. Une expression telle que « Yahwé est bon pour abri, ou *refuge* » (למעוז) soulève de sérieuses difficultés. Mieux les *Septante* τοῖς ὑπομένουσιν αὐτὸν = לְקוָֹיו, « pour ceux qui *l'attendent* avec fermeté »; cf. Lamentations, III, 25.

יֹודֵעַ, « il connaît », a ici un sens de faveur; cf. Psaumes, I, 6.

8. שֶׁטֶף עֹבֵר, « flot débordant » (cf. Isaïe, VIII, 8), symbolise l'ennemi envahissant.

La leçon massorétique מְקוֹמָהּ produit l'image singulière « anéantir un emplacement »; les Septante offrent מִתְקוֹמְמָו, « ceux qui s'élèvent contre lui, ses adversaires » (τοὺς ἐπεγειρόμενους καὶ τοὺς ἐχθρους αὐτοῦ) et le rattachent à וְאֹיְבָיו, ainsi : « ses adversaires et ses ennemis, les ténèbres les chassent ». Il vaut mieux conserver sur ce dernier point la coupure messorétique. Il est difficile de se prononcer. Peut-être doit-on corriger מקומה en בְּנִינְוֵה ou את נ׳, le complément qui suit כָּלָה עשה étant toujours précédé de la préposition בּ ou את (Jérémie, XXX, 11, XLVI, 28; Ézéchiel, XII, 13); ce serait une mention opportune du nom de cette ville au cours de ce chapitre. Sous אויבין, le poète entend les Ninivites et les Assyriens en général.

9. « Qu'inventez-vous contre Yahwé (= contre son peuple)? » Cf. v. 11. Inutile de combiner une nouvelle machination, Yahwé est déjà en voie d'accomplir votre anéantissement. Après עשה, suppléer לכם, בכם ou אתכם. — La catastrophe (צרה) de l'Assyrie ne s'accomplira pas en deux fois (פְּעָמִים), elle atteindra son point culminant en une seule fois.

10. Ce verset compte parmi les plus difficiles de la Bible. Énumérons les principales tentatives faites pour l'expliquer :

a) Traduction courante : « Car ils sont comme (ou ils seront (consumés) comme) des épines entrelacées (כִּי עַד סִירִים סְבֻכִים), et lorsqu'ils seront enivrés de leur boisson enivrante (= de leur vin), ils seront consumés comme de la paille sèche pleine (אֻכְּלוּ כְּקַשׁ יָבֵשׁ מָלֵא). » Les images d'épines entrelacées et de buveurs ivres hurlent ensemble; il est impossible d'attribuer à l'écrivain une pareille insipidité. On peut y ajouter deux obstacles matériels : la préposition עַד ne si-

gnifie jamais « comme », et l'adjectif מָלֵא, « plein », ne convient guère à une paille sèche (קַשׁ יָבֵשׁ).

b) Les Septante ont suivi une voie très différente dans la majorité du verset : Ὅτι ἕως θεμελίου αὐτῶν χερσωθήσονται, ὡς σμῖλαξ περιπλεκομένη βρωθήσονται, καὶ ὡς καλάμη ξηρασίας μεστή, « car jusqu'à leur base ils seront abandonnés à l'aridité, comme le fragon entrelacé ils seront mangés, et (ils seront) comme la paille pleine de siccité ». Ils ont donc lu : 1° יסודם, « leur base », au lieu de סִירִים, « épines »; 2° עֲזֻבִים ou חֲרֵבִים, « abandonnés ou desséchés », au lieu de סְבֻכִים, « entrelacés »; 3° רחם (?), « palmier épineux, fragon », au lieu de כסבאם (sans ך); 4° סְבֻכִים, « entrelacés », au lieu de סבואים, « ivres »; 5° יֵאָכְלוּ, « seront mangés », au lieu de אֻכְּלוּ, « ont été consumés »; 6° יֹבֶשׁ, « sécheresse, siccité », au lieu de יָבֵשׁ, « sec ». En totalité :

כִּי עַד יְסוֹדָם חֲרֵבִים כְּרתם (?) סְבֻכִ(ים?) יֵאָכְלוּ וּכְקַשׁ יֹבֶשׁ מָלֵא

c) La Pešitta a également trouvé moyen d'être originale. Elle a : מטל עדמא לשליטניהון מרודין וברויותהון רוין ואכלו ואתמליו חבחא יבישתא, « car, jusqu'à leurs commandeurs sont des rebelles et s'enivrent de leur ivresse, et ils ont mangé et se sont remplis de paille sèche ». Ce non-sens repose sur la lecture :

כִּי עַד שָׂרֵיהֶם סָרְבִים (?) וּבְסָבְאָם סֹבְאִים וְאָכְלוּ וְקַשׁ יָבֵשׁ מָלְאוּ

d) Le retour à la leçon hébraïque est réalisé par la Vulgate : « Quia sicut spinæ se invicem complectuntur, sic (כֵּן?) convivium eorum pariter potantium, consumentur quasi stipula ariditate plena. »

e) Luther fait de tout le verset une seule comparaison dont l'apodose est formée par le verset suivant : « Car de même que lorsque les épines s'entrelacent en croissant et sont dans la meilleure sève, sont brûlées comme de la paille toute sèche

(de même, etc.) » (*Denn gleich als wenn die Dornen so noch in einander wachsen und im besten Saft sind, verbrannt werden wie ganz dürres Stroh* (*also, u. s. w.*).

f) Wellhausen ne traduit que les deux mots כקש יבש et rapporte מלא, corrigé en הַלֹּא, au verset 11. Le commentaire dit : « Il paraît être dit ici que Ninive, malgré ses fortifications inabordables, serait consumée par le feu comme de la paille sèche. Une explication en détail du texte partiellement corrompu ne réussit pas. »

Au milieu de ce désarroi, une nouvelle tentative semble urgente. Partant du fait que עַד ne peut livrer la particule comparative claire exigée par la présence de כ dans les membres de phrase suivants, je trouve cette particule dans le כִּי initial que, en négligeant ce י et le premier י du mot suivant, j'incline à corriger le groupe כעדסרים en כְּעַרְעָרִים, « comme les bruyères », pluriel de עַרְעָר, seul constaté jusqu'ici. L'adjectif סְבֻכִים, « entrelacés », marque bien la croissance désordonnée et enchevêtrée de ces acanthes poussant isolément dans des terrains arides (Jérémie, XVII, 6).

Une fois entré dans cette voie, on pressent aussitôt que la comparaison ne saurait contenir que des matières synonymes également douées d'une combustibilité rapide. Dès lors, on est amené à lire, au lieu de l'hétérogène וכסבאם סבואים, avec une légère modification, וְכִסְנָאִים סְנוּאִים, « et comme des buissons enchevêtrés ». סְנָאִים est le pluriel de סֶנֶה ou סֶנֶה (nom d'un rocher; 1 Samuel, XIV, 4) et s'emploie souvent dans la Mišna; la forme féminine סְנָאָה figure comme un nom de ville (Esdras, II, 35). Enfin, le participe passif סָנוּא, f. סְנוּאָה, qui ne peut vouloir dire autre chose que « entortillé, enchevêtré », fonctionne en guise d'un nom d'homme (הַסְּנוּאָה, Néhémie, XI, 9). L'éthiopien *sanĕ'a* et *san'awa*, « être d'accord, concorder », part vraisemblablement de la conception matérielle de « s'entrelacer, s'enchevêtrer ».

Le verbe אֻכְּלוּ, ou plutôt la forme pausale אֻכָּלוּ, se rapporte aux ennemis, notamment les Ninivites.

כקש יבש doit présenter une nouvelle comparaison ; il est donc impossible d'en retirer le mot מָלֵא : le membre de phrase serait trop court. Mais comment l'expliquer? Je suis porté à y voir l'abréviation de מִלְ[שׁוֹן] אֵ[שׁ] : « (ils ont été consumés par une flamme de feu ». Cf. Isaïe, v, 24.

11. De Ninive sortit celui qui combinait le mal contre Yahwé, allusion évidente à Sennachérib, qui se vantait de prendre Jérusalem, afin de prouver que Yahwé est aussi impuissant que les divinités des autres peuples subjugués par lui. (Isaïe, x, 10-11). Il se faisait en même temps un conseiller perfide, en invitant Ézéchias à se rendre sans attendre le secours de Yahwé (*ibidem*, xxxvi, 14-20). Ces paroles blasphématoires avaient profondément blessé le sentiment national, et Nahum se le rappelle avec une amère indignation. Il faut être singulièrement disposé pour demander à un peuple presque entièrement anéanti de s'attendrir à la vue du « lion mourant » (*Die Frage ob die Judäer gegen de sterbenden Löwen noch solche Gefühle haben konnten lässt sich dreist bejahen*). Que ceux qui, après deux mille ans de vengeance, ne peuvent oublier un meurtre judiciaire d'*un individu* décidé à mourir, et qui n'est même pas de leur race, jettent la pierre aux Judéens!

A propos des vers suivants, M. Wellhausen déclare avec raison : « Dans les versets à nombres pairs, la parole s'adresse à Assur ou à Ninive ; dans ceux à nombres impairs, elle s'adresse à Juda ou à Sion. Ce changement de verset à verset est insupportable. Le contexte qui est représenté par i, 12, 14 ; ii, 2 et suiv., est interrompu par i, 13 ; ii, 1, 3. » Il conclut : « Ces versets sont interpolés. » (*Diese Verse sind eingeschoben.*). Nous connaissons de longue date cette opération radicale ; inutile de nous récrier. Le mal n'est pourtant pas aussi incurable qu'on fait mine de le croire ; la moitié en disparaît déjà en plaçant v. 14 avant v. 13, comme je l'ai fait dans la traduction, et le destinataire devient le même qu'au verset 11, sa-

voir Assur, ainsi que l'indique la forme masculine des suffixes et du verbe.

13 (14). וְצִוָּה (conserver le ו; contre W.), Yahwé donnera des ordres à ton sujet, prendra des mesures à ce que de ton nom (= de ceux qui portent ton nom), il ne soit plus semé afin qu'il ne puisse repousser (= pour qu'ils ne paraissent plus) dans la série des peuples.

Rien à remarquer sur la phrase suivante, mettant dans la bouche de Yahwé l'annonce qu'il détruira lui-même les statues et masques des divinités adorées dans les temples assyriens. Pour l'idée, cf. Exode, XII, 12.

Le sens de אָשִׂים קִבְרֶךָ, « je placerai ton tombeau », ne dit rien à l'esprit s'il n'y a pas de complément à sa suite. On obtient un sens excellent en ponctuant אַשִּׁים, « je dévasterai ton tombeau, car tu as été un vil, une personne de bas instincts et méprisable qui ne mérite pas d'avoir une sépulture honorable », menace qui s'adresse aussi au roi de Babel dans Isaïe, XIII, 18-20. Le mort privé de sépulture, selon les croyances populaires, erre sans repos, et pour se sustenter est obligé de se nourrir d'immondices et de boire l'eau la plus sale. L'adjectif קַל, dans le sens de « vil, déshonoré, méprisable », est fréquemment employé dans le néo-hébreu de la Mišna.

Avec cette terrible prévision se termine l'allocution prophétique à l'Assyrie ; celle des versets I, 12-13 et II, 1-2, s'adresse directement à Juda pour lui annoncer la délivrance du joug de son oppresseur.

12. Si puissants et nombreux que soient les Assyriens, ils disparaîtront totalement. Tel est le sens manifeste de la première phrase, où la répétition de וְכֵן se supporte assez bien. La vraie difficulté réside dans la nécessité d'attribuer à שְׁלֵמִם le sens de « puissant » ; cependant la nuance de « robuste, bien portant, indemne » fait assez comprendre l'état jusqu'alors invincible de la puissance ninivite. — נָגֹזּוּ, *nif'al* de גָּזַז (r. גזז) qui est à la fois transitif (Nombres, XI, 31) et intran-

sitif (Psaumes, xc, 10). — Lire וְעָבֹר ou וְעָבְרוּ au lieu du singulier וְעָבַר.

וְעִנִּתִךְ לֹא אֲעַנֵּךְ עוֹד, les suffixes féminins se rapportent indubitablement à Juda = Sion, mais la locution « et (si) je t'ai puni, je ne te punirai plus », laisse beaucoup à désirer. Mieux vaudrait le substantif עֻנּוֹתְךָ (Psaumes, cxxxii, 1) : « et les souffrances, je ne te les infligerai plus ». Il s'agit naturellement des souffrances que Juda essuyait durant la suprématie assyrienne, considérée comme un fléau dans la main de Yahwé (Isaïe, x, 5-6).

13. מֹטֵהוּ, de מֹט, « barre du joug », forme masculine du fréquent מֹטָה, מוֹטָה. Cette barre est attachée par des liens ou cordes (מֹסֵרוֹת) qu'il faut retirer ou arracher pour rendre libre le mouvement du cou.

CHAPITRE II

La nouvelle de la chute de Ninive est apportée en Judée. — La sécurité revient. — Juda et Israël se rétablissent dans leur ancienne gloire. — Description de l'attaque contre Ninive. — Apparence martiale des ennemis. — Vaine tentative de défense. — Les portes enfoncées. — La reine arrachée au palais. — Fuite générale. — Immensité du butin. — Désespoir des vaincus. — Anéantissement de l'armée. — Fin de la tyrannie.

1. Voici, sur les montagnes,
(Résonnent) les pas du porteur de la bonne nouvelle ;
Célèbre, ô Juda, les fêtes de pèlerinage !
Acquitte les vœux que tu as faits (dans ta détresse) !
Le Pervers ne passera plus au milieu de toi ;
Il est totalement anéanti !

3. Car Yahwé a rétabli la gloire de Jacob comme celle d'Israël ;
Car les dévastateurs (= les Ninivites) les ont dévastés ;
Ils ont détruit jusqu'à leurs rameaux.

***

2. Les hommes aux massues montent en face de toi ;
Mets des gardes dans la forteresse !

Fais surveiller les routes,
Ceins-toi fortement les reins,
Ramasse les derniers élans de ton courage!

***

4. Les boucliers de ses (des ennemis) héros sont teints en rouge;
Les hommes vaillants sont parés de pourpre;
Les chars brillent comme le feu flamboyant;
Ils les ont disposés en plein jour;
Les coursiers ont été couverts (d'étoffes).
6. Ils transpercent tes vaillants,
Qui chancellent dans leur marche;
Ils s'élancent vers les murs (de la ville),
Et en abattent les défenses.
5. Dans les rues les chars prennent une course folle,
Ils font du vacarme dans les places publiques,
Ils apparaissent comme des flambeaux,
Ils scintillent comme les éclairs.
7. Les portes des canaux ont été enfoncées,
La (garde) du palais a été mise en déroute.
8. Ḥuçab a été découverte et enlevée,
Ses servantes se lamentent avec des voix de colombes,
En se frappant la poitrine.

***

9. Ninive a les yeux comme un réservoir d'eau,
Ils ne font que se sauver;
(On leur dit) : « Arrêtez-vous! », mais personne ne se détourne.

***

10. Pillez l'argent, pillez l'or,
Il y a des valeurs sans fin,
Des trésors de toute sorte d'effets désirables.

***

11. Pillage, dévastation, ravage!
Cœurs liquéfiés, flagellation de genoux,
Tremblement dans tous les reins,
Et partout des visages consternés!

***

12. Où est maintenant cette tanière des lions
Et cette grotte aux lions adolescents?
Où lions (et) lionnes se promenaient,
Où (se promenait) le lionceau sans être dérangé,
Le lion qui déchirait pour (nourrir) ses lionceaux,
Qui étranglait pour nourrir ses lionnes,
Qui remplissait de provisions ses cavités,
Ses tanières de victimes déchirées?

***

13. Maintenant, je suis à toi (ô Ninive!), dit Yahwé Ṣebaoth,
Je réduirai en fumée ta retraite,
Tes lions adultes seront anéantis par l'épée;
Je ferai disparaître du monde ta rage de faire des victimes
Et on n'entendra plus la voix de tes messagers.

COMMENTAIRE

Ce chapitre présente également des expressions obscures, ainsi que des mots insolites, mais l'interprétation ne me paraît pas aussi désespérée qu'on l'admet généralement. Le développement de l'idée se suit avec une aisance relative. L'ordre des versets a été troublé dans deux endroits : verset 2, qui se rapporte aux mesures que les Ninivites sont conseillés de prendre pour prévenir toute surprise de la part de l'ennemi, doit précéder la description des assiégeants qui fait l'objet du verset 4. D'autre part, le tumulte causé par les chars ennemis dans les rues de la ville, décrit au verset 5, est forcément postérieur à la prise du mur d'enceinte dont se préoccupe le verset 5. L'ordre exact est donc 1, 3, 2, 4, 6, 5, dont les deux premiers versets forment la continuation du sujet commencé dans I, 12-13, dégagés de l'intrusion du verset 14.

1. Suite du verset I, 13. Le joug de l'Assyrie une fois brisé, le poète voit arriver, de toutes les hauteurs qui les mettent rapidement en évidence, les porteurs de la bonne nouvelle vers la Palestine. D'une voix décuplée par les échos des montagnes, ils annoncent une époque de paix et engagent les Judéens à célébrer les fêtes de pèlerinage interrompues pendant l'invasion,

ainsi qu'à accomplir les vœux faits à Yahwé à l'époque de leur asservissement. Qu'ils ne croient pas que l'avènement n'est qu'un incident passager ; non, la puissance inique n'envahira plus son territoire, car elle a été complètement anéantie.

מְבַשֵּׂר et מַשְׁמִיעַ ont le sens collectif. — שַׁלֵּם נֶדֶר, terme religieux également fréquent dans les inscriptions votives des Phéniciens. — בְּלִיַּעַל, « méchant, pervers », primitivement une épithète de l'Hadès : « celui qui ne fait pas remonter (בְּלִי־יַעַל) ceux qui y descendent. » — Au lieu de כֻּלֹּה, les Septante ont vocalisé כָּלָה.

2. Nouvelle insistance sur les points concernant la paix et la disparition des Ninivites. La paix rétablira l'ancienne gloire des deux parties de la nation : Jacob et Israël, depuis longtemps abaissées dans le monde. La destruction de l'ennemi est irrémédiable, parce que les vainqueurs ont vidé et ravagé (la vigne; cf. Osée, x, 1) et les racines des ceps, en sorte qu'elle ne peut plus repousser. Au premier aspect, cette phrase finale peut se rattacher à Juda et à Israël, mais l'expression indéterminée בֹּקְקִים n'y est pas favorable.

3. Annonce de l'arrivée de l'armée assaillante devant la capitale. Le poète conseille ironiquement aux Ninivites de parer au danger par des actes de courage : Les hommes qui tiennent des massues ou des marteaux pour tout briser (מֵפִיץ, Proverbes, xxv, 18) montent devant vous (עַל פניך), c'est le moment de mettre des gardes partout et d'explorer la route qu'ils prennent pour entrer dans la place; c'est là qu'il faut leur opposer une résistance acharnée, symbolisée par la solidité des reins (חזק מתנים) et un surcroît voulu de forces (אמץ כח מאד).

4. Les guerriers ennemis portent des boucliers teints en rouge (מְאָדָּם) par le sang des vaincus, leurs vêtements sont de couleur de pourpre (מחלעים, dérivé de חֹלַע, « huître à pourpre »), ayant baigné dans le sang; les chars en course lancent des étincelles comme le feu des flambeaux (פלדת = לַפִּדוֹת) ; on les a équipés (הֵכִינוּ) en plein jour (בְּיוֹם au lieu de

בְּיוֹם) sans crainte d'être surpris par les défenseurs. En même temps, les chevaux de monte (פָּרָשִׁים) ont été bridés, afin de se mettre en route dans la direction de la ville. La leçon הפרשים pour l'incompréhensible הברושים est donnée par les Septante. Le verbe הָרְעַל signifie probablement « être bridé »; comparez רְעָלוֹת (Isaïe, III, 19), « dentelle qui entoure le cou ». Dans la Mišna, רְעוּלוֹת désigne les femmes voilées.

6. M. Wellhausen remarque justement que ce verset doit continuer la description de l'attaque, mais il renonce à traduire le commencement ainsi que la phrase finale. Toutefois, il est possible d'y voir la description de deux faits se succédant presque instantanément : un projet de défense non réalisé suivi immédiatement par la prise de l'enceinte fortifiée. Voilà comment la chose se passe : Le roi (sujet sous-entendu du verbe יִזְכֹּר) invite ses guerriers (אַדִּירָיו) à repousser les ennemis arrivés devant la ville, mais les défenseurs, perdant courage, marchent en chancelant (יִכָּשְׁלוּ בהליכתם) et sont facilement exterminés. Aussitôt les assaillants se pressent vers les murs ימהרו חומתה) et abattent (וְהִכּוּ au lieu de וְהֻכַן) les défenseurs (הַסֹּכֵךְ). Cette dernière expression revient dans Ézéchiel, XXVIII, 14-16.

5. Les forts pris, les chars des assaillants font leur entrée dans la ville, et, pour épouvanter les habitants, ils parcourent les rues et les places avec une rapidité vertigineuse (יתהוללו) en faisant un bruit étourdissant (ישתקשקון, de שקשק) et en laissant après eux une traînée de feu (לפידים) et un scintillement d'éclair (lire כברקים ינוצצו pour כ' ירוצצו).

7. Le sort de la ville est aussitôt partagé par le quartier qui contient le palais du roi où l'on entre par les portes dites : « portes des canaux » (שַׁעֲרֵי הנהרות); les occupants du palais sont désespérés (mot à mot en liquiescence, ההיכל נמוג).

8. La victoire se complète par la prise de la reine, découverte (גֻּלְּתָה, non *entblösst*, « mise à nu », W.) dans une ca-

chette. הֻצַּב est très vraisemblablement le nom de cette reine, mais il faut corriger הֻצַּב en חֻצַּב : *Huṣabu* étant, en effet, un nom propre assyrien, encore qu'on ne le connaisse jusqu'à présent que comme un nom d'homme signifiant « sain, bien portant ». — הֹעֲלָתָה, « elle a été remontée », suppose que la cachette se trouvait dans le sous-sol du palais.

A lire avec les Septante מְנַהֲמוֹת, « gémissent, se lamentent », au lieu de מנהגות, « conduisent ». La forme *piel* de נהם est très usitée en néo-hébreu. L'acte de se frapper la poitrine (תפף) est un geste de deuil (Ézéchiel, VI, 11).

9. On ne comprend guère la comparaison de Ninive avec un bassin d'eau (כברכת מים); les mots suivants מֵימֵי הִיא en augmentent l'obscurité, et la leçon מימיה que supposent les Septante n'apporte pas de soulagement sensible. Les modernes regardent מימי comme une dittographie de מים et admettent une lacune entre la première et la seconde phrase (W.). J'incline à corriger מֵימֶיהָ (lu par les Septante) en עֵינֶיהָ, « ses yeux ». Les Ninivites, voyant la catastrophe s'accomplir et entendant les lamentations des dames du palais, versent des larmes en grande abondance comme si un bassin d'eau intarissable les alimentait. Dans un cas analogue, le prophète Jérémie cherchait le soulagement de sa douleur dans le flot intarissable des larmes : מי יתן ראשי מים ועיני מקור דמעה (Jérémie, VIII, 23). L'expression réaliste ברכה reste sous-entendue après ראשי : « Qui fera de ma tête (un bassin d'eau), de mes yeux, etc. »

Tout en pleurant, les Ninivites (rappelés par הֵמָּה) s'enfuient de tous les côtés ; on leur crie : « Arrêtez-vous ! Arrêtez-vous ! », aucun d'entre eux ne détourne la tête (מַפְנֶה, ou, comme on disait habituellement, « le visage », פניו), ne regarde en arrière, tellement ils sont saisis de crainte d'être pris par les envahisseurs.

10. Ceux-ci peuvent maintenant piller à leur aise la résidence royale et emporter l'or et l'argent, les objets de valeur

(תְּכוּנָה) innombrables (אֵין קֵצֶה; cf. Isaïe, II, 7), la richesse abondante (כָּבֹד; cf. Psaumes, XLIX, 18) de toute sorte d'effets désirables par leur magnificence qui s'y trouvent.

11. Partout règnent maintenant le pillage, le ravage et la dévastation. Le groupe d'allitération בּוּקָה וּמְבוּקָה וּמְבֻלָּקָה est à prendre dans le sens de substantifs abstraits et non comme attributs de Ninive; l'homogénéité avec les substantifs suivants l'exige absolument; les expressions sont imitées d'Isaïe, XXIV, 1.

פיק ברכים, mot-à-mot « embarras de genoux »; synonyme כשל ברכים (Psaumes, XXXV, 3).

חלחלה בכל מתנים, « agitation spasmodique des reins causée par la terreur »; cf. Isaïe, XXI, 3.

L'idiotisme קבץ (r. פאר) פארור, « perdre l'éclat du visage, blêmir, être consterné », aussi dans Joël, II, 6.

12. Lire מְעָרָה pour מִרְעֶה (W.). — Ajouter la conjonction à לָבִיא, « lion adolescent ».

13. Sous-entendre la particule אַיֵּה, « où », du verset précédent. — גֹּרֹת et לְבָאוֹת sont les femelles des fauves mâles mentionnés au verset précédent, circonstance qui empêche d'y corriger, avec les Septante et W., לביא en לבוא.

La phrase והבערתי בעשן רכבה laisse à désirer : au lieu de בעשן, « par la fumée », on attend באש, « par le feu »; puis, רכב, « char », sort du contexte, puisqu'il est immédiatement question de lions et de proie. Pour ces raisons, je propose de lire והעברתי בעשן רבצך, « et je ferai passer en fumée ton lieu de repos, ton gîte, ta tanière ». — A העבר בעשן, comparez כלה בעשן (Psaumes, CII, 4). — רֵבֶץ = מַרְבֵּץ. — Les jeunes lions assez forts pour attaquer les autres bêtes, כְּפִיר (Ézéchiel, XIX, 3), représentent les généraux assyriens qui provoquaient les peuples paisibles par leur jactance.

Les commentateurs ne semblent pas avoir remarqué l'inconvénient de la leçon טַרְפֵּךְ, « ta proie » : la proie, victime innocente, doit être secourue et sauvée, non pas dé-

truite. Lire טֹרְפַיִךְ, « tes carnassiers »; ce sont les כְּפִירִים qui viennent d'être mentionnés. — מַלְאָכַיִךְ (lire ainsi au lieu de מַלְאָכֵכֵה), « tes messagers », précise les personnages réels représentés jusqu'ici sous les symboles de lions et de fauves. La voix de ces tyranneaux, qui a tant blessé la dignité de toutes les nations, ne sera plus entendue, elle s'est tue à tout jamais.

CHAPITRE III

Reprise de la description de la ruine de Ninive. — Furie des vainqueurs. — Vie luxueuse antérieure procurée par la spoliation des peuples. — Déshonneur complet. — Personne ne déplorera sa chute. — Elle partage le sort de Thèbes de la haute Égypte. — Les forteresses deviendront rapidement la proie de l'ennemi. — Les garnisons seront exterminées, le reste dispersé sans laisser trace. — La ruine est irrémédiable. — Elle ne mérite aucune pitié.

1. O ville sanguinaire,
Toute pleine de tromperie, de rapine,
Où la proie ne chôme jamais!
2. (Écoute) le sifflement du fouet,
La trépidation des roues;
(Regarde) les chevaux qui trépignent
Les chars qui dansent,
3. Les coursiers qui écument,
Le flamboiement des épées,
Le scintillement des lances,
La multitude des transpercés,
Les monceaux des cadavres,
Le nombre infini des corps
Qui chancellent en marchant!
4. (C'est la suite) des monstrueuses débauches de la prostituée,
Prodigieusement belle, maîtresse des charmes,
Qui trahit les peuples au moyen de ses débauches,
Les familles au moyen de ses charmes.
5. Je m'occuperai de toi, dit Yahwé Sabaoth,
Je retrousserai les pans de ta robe sur ton visage,
Je ferai voir aux peuples ta nudité,

Aux royaumes ta honte.
6. Je jetterai sur toi des immondices,
Je t'avilirai et je ferai de toi un exemple.
7. N'importe qui te verra s'éloignera de toi;
Il dira : « Ninive gît toute ravagée,
D'où lui chercherai-je des consolateurs? »

***

8. Vaux-tu mieux que No-Amon
Située au milieu d'étangs, entourée d'eau,
Qui a la mer pour remparts, les eaux pour mur d'enceinte.
9. Kouš (l'Éthiopie) était son soutien,
Et l'Égypte innombrable,
Puth et Libye étaient ses aides.
10. Elle est quand même partie en exil au milieu des captifs,
Ses jeunes enfants ont été écrasés à tout coin de rue,
Sur ses notables on a jeté le sort,
Tous ses grands ont été attachés avec des cordes.
11. Toi aussi seras étourdie (et) te cacheras,
Toi aussi chercheras (en vain) un refuge (pour échapper) à l'ennemi;
14. Va puiser l'eau pour le siège,
Répare tes citadelles,
Écrase la boue, foule l'argile,
Travaille fort au four à briques!
12. Toutes tes citadelles ressembleront aux figues primeurs,
(Qui), si on les secoue, tombent dans la bouche de celui qui les mange.
13. Voici, ton peuple est (comme) des femmes dans ton intérieur,
Les portes de ton pays ont été ouvertes,
Le feu a consumé tes verrous.
15. Là, le feu te consumera,
L'épée te détruira,
Elle te consumera entièrement,
15 *b*. Que tu sois aussi nombreuse que les grillons,
(*var.*) Que tu sois aussi nombreuse que les sauterelles,

16. Que tes fournisseurs soient en plus grand nombre que les étoiles du ciel,
C'est un essaim de hannetons qui ouvrent les ailes et s'envolent!
17. Tes gardiens ressemblent aux sauterelles,
Tes officiers sont pareils aux grillons
Qui campent sur les haies dans les jours froids,
Mais le soleil apparaît-il, ils s'enlèvent
Sans qu'on sache où ils se rendent.

***

18. Tes compagnons sont assoupis,
Tes vaillants dorment,
Ton peuple s'est dispersé sur les montagnes,
Personne ne le rassemble.
19. Il n'y a pas de soulagement à ta fracture,
Pas de remède à ta blessure;
Tous ceux qui ont reçu de tes nouvelles
Ont battu des mains sur toi,
Car qui n'a pas eu à souffrir de ton incessante méchanceté!

COMMENTAIRE

1. Sermon justicier à l'adresse de la ville coupable de tous les méfaits : meurtre, perfidie et tyrannie excessive (פֶּרֶק de פָּרַק, « déchirer »; Psaumes, VII, 3). — A remarquer l'interversion énergique de מְלֵאָה après les régimes כחש et פרק. — Suppléer מֶרְחָבָה après לא ימיש; cf. Ps. LV, 12. Par suite des conquêtes incessantes, les rues de Ninive étaient continuellement remplies d'objets butinés qui se vendaient aux enchères publiques.

2. Avant קול se supplée facilement soit le verbe שִׁמְעִי, « écoute! », un peu plus loin רְאִי, « vois, regarde! », soit la particule démonstrative הִנֵּה, « voici », qui peut suffire pour tout le verset. La voix du fouet est le sifflement qu'il produit quand on le lance. — דֹּהֵר, « qui saute »; cf. Juges, V, 22.

3. Je pense que פרש désigne ici plutôt le coursier (compa-

rez סוס du verset précédent) que le cavalier. S'il en est ainsi, le régime sous-entendu du participe מַעֲלֶה serait רֹק, « salive, écume »; l'expression מַעֲלֵה גֵרָה, « ruminant » (Lév., xi, 4), fournirait une bonne analogie. — כֹּבֶד, « grand nombre », au propre « lourdeur », nuance propre aussi à l'adjectif כָּבֵד.

ואין קצה לגויה, « immenses sont les corps »; il s'agit, bien entendu, de corps morts, tout comme חלל et פגר. Le mal est que גויה revient encore dans la phrase suivante, et c'est pour cette raison que les Septante ont préféré la vocalisation לְגוֹיֶהָ, « immenses sont ses peuples » (οὐκ ἦν πέρας τοῖς ἔθνεσιν αὐτῆς), ce qui fournit le sujet pluriel du verbe יִכָּשְׁלוּ. Je trouve également la répétition de גויה insupportable après les deux autres synonymes, mais en considération du fait que, dans le texte reçu, on ne voit aucun lien entre cette fin et la phrase qui suit immédiatement au verset 4, qui donne la cause morale de la catastrophe, je trouve utile de proposer, au lieu de יִכָּשְׁלוּ בִּגְוִיָּתָם — dont le sujet ne peut pas être les ennemis, qui, en toute tranquillité, ont le temps d'écarter les cadavres en marchant, mais, ainsi que dans ii, 10, les Ninivites eux-mêmes qui, dans leur fuite précipitée, se heurtent aux cadavres qui jonchent la route — la leçon יִכָּשְׁלוּ בַּעֲוֹנָם, « ils trébucheront, seront renversés par leurs péchés ». Cf. כִּי כָשַׁלְתָּ בַּעֲוֹנֶךָ (Osée, xiv, 2). Le contexte se rétablit maintenant en toute clarté : la cause morale est déjà indiquée par un terme général; le verset suivant en fera la caractéristique incisive.

4. Les crimes toujours renouvelés des Ninivites consistent dans l'abus criant qu'ils font de l'attraction exercée par leur civilisation sur les autres peuples. D'abord, ils les attirent dans la sphère de leur influence par des flatteries et des promesses, ensuite ils en font l'objet d'un trafic lucratif en les vendant à qui leur offre le meilleur prix. Des familles entières (מִשְׁפָּחוֹת) sont ainsi arrachées à leur pays pour être distribuées, argent sonnant, comme esclaves à des propriétaires riches, où elles

perdent leur nationalité. Tout cela se fait dans le but d'élever l'Assyrie au plus haut degré d'une civilisation très belle et irrésistible, mais profondément corrompue et immorale, symbolisée par l'image d'une femme charmante, mais de mœurs abominables, qui mène une vie luxueuse avec les bénéfices que ses trahisons lui rapportent. Ces trahisons sont exprimées par זנוני זונה, « variation de luxure »; le trafic éhonté est désigné par הַמֹּכֶרֶת. Le ב de בזנוניה et בִכשפיה veut dire ici « pour, dans l'intérêt de ». Ajoutons que כְּשָׁפִים, « magie, sorcellerie », comporte en même temps l'idée de « méfaits » en général; cf. II Rois, IX, 22, où il forme également parallélisme avec זנונים.

5. שׁוּלַיִם, « bordures, pans de vêtement »; pour l'opprobre de la nudité, cf. Osée, II, 5. מַעְרֵךְ, de מַעֲרֶה, « endroit nu, découvert » (Juges, XX, 33).

6. שִׁקֻּצִים, « abomination »; au sens concret : « immondices ». — רֹאִי, forme pausale de רְאִי, « vision (Genèse, XVI, 13), spectacle »; les autres femmes y trouveront un exemple à éviter, une leçon à méditer; cf. Ézéchiel, XVI, 42; XXVIII, 17).

7. En détournant la face, les peuples verront et constateront sa ruine irrémédiable, ainsi que le manque total de condoléance de la part de ses anciens courtisans.

8. Ninive doit avoir le même sort que Nô-Amon ou Thèbes dans la haute Égypte, située au milieu de lacs (ביארים), entourée d'eau de tous les côtés (מים סביב לה), ayant la mer[1] pour remparts (lire אשר חֵילָהּ יָם au lieu de א' חֵיל יָם), les eaux pour murs d'enceinte (lire מַיִם חוֹמָתָהּ pour 'מִיָּם ח), naturellement par-dessus les œuvres de fortifications ordinaires.

9. Kouš (Cus) ou l'Éthiopie était sa force (עָצְמָהּ pour עָצְמָה), ainsi que l'immense basse Égypte (מִצְרַיִם), Put (les tribus limitrophes de la mer Rouge) et *Lubîm* (la Libye) se sont faits ses auxiliaires.

1. « Mer » = Nil, ar. *bahr*.

10. Et malgré cela, elle est partie en exil au milieu d'autres captifs (בשבי). Elle a vu écraser ses notables partagés au sort comme esclaves et ses grands liés avec des cordes.

11. Toi aussi, ô Ninive! tu boiras jusqu'à l'ivresse (תִּשְׁכְּרִי), sous-entendu « du calice de Yahwé (מִכּוֹס יה) », tu te cacheras de peur et chercheras un endroit pour te réfugier devant l'ennemi.

14. Tâche donc de te procurer de l'eau pour le siège et de réparer les forteresses avec des briques fabriquées en toute diligence, pétris la boue épaisse (בּוֹסִּי pour בֹּאִי), foule l'argile pour former des moules solides (החזיקי מלבן).

12. Malheureusement, les citadelles fortifiées tomberont du premier choc aux mains des ennemis, comme les figues mûres qui tombent dans la bouche du gourmand aussitôt qu'il secoue l'arbre.

13. Il ne faut pas penser à la résistance, ta population est aussi timide que les femmes : les portes ont été ouvertes sur toute l'étendue du pays (שַׁעֲרֵי ארצך), les verrous qui les fermaient ont été consumés par le feu. Cf. Amos, I, 5.

15. Là, dans les forteresses où tu t'es réfugiée, tu seras anéantie par le feu et par l'épée; l'anéantissement sera complet (lire תְּאָכְלֵךְ כָּלָה au lieu de תאכלך כַּיֶּלֶק). Grâce à cette correction, la nécessité de rejeter ces deux mots (W.) disparaît tout à fait.

15 *b*-16. Les deux phrases suivantes restent sans liaison. M. Wellhausen, en partie avec les Septante, les rattache au verset 16 : « Serais-tu aussi nombreuse (הִתְכַּבְּדִי, partout) qu'un essaim de grillons; serais-tu aussi nombreuse que les sauterelles; eusses-tu plus de clients que les étoiles du ciel, l'essaim se lève et s'envole » (*Magsts du zahlreich sein wie ein Heuschrekkenschwarm, wie ein Grashüpferschwarm, magsts du mehr Krämer haben, als Sterne am Himmel sind — der Schwarm bricht auf und fliegt daven*). Cette interprétation me paraît excellente, seulement je tiens la phrase התכבדי כארבה pour une variante de la phrase précédente et essentiellement meilleure, car l'adjectif כָּבֵד, « nombreux », d'où le verbe התכבדי, se dit des sauterelles (Exode, X, 14). — Au

lieu de הִרְבֵּית, lire הַרְבִּי, « rends nombreux », en conformité avec le verbe התכבדי. Les רֹכְלִים sont les fournisseurs de la ville en fait du nécessaire et du luxe.

Toute cette multitude de trafiquants ressembleront aux grillons qui s'envolent après avoir envahi une région pour la ravager, פשט (I Samuel, XXVIII, 8).

17. מִנְּזָרַיִךְ est rapporté à מַמְזֵר, « bâtards » (*Mieschlinge*, « tes races croisées », W.), en éthiopien *manzĕr*, mais étant donné que, quoi qu'on dise, le mot coordonné טִפְסָר est bien l'assyrien *tupšaru*, « scribe », מִנְּזָר doit aussi être un fonctionnaire public. J'y reconnais sans difficulté l'assyrien *maṣṣâru*, « gardien », mais sous la forme babylonienne *manzaru*, dont on le constate dans les inscriptions d'El-Amarna (B., CXV, 35), le dérivé féminin *manzartu*, « poste de garde dans les forteresses ». — Le *tupšar* assyro-babylonien était à la fois scribe et officier, à peu près comme le שֹׁטֵר (de שטר, ar. *saṭara*, « écrire ») chez les Hébreux.

כגוב גובי, dittographie pour כְּגוֹבַי; גובי, semble désigner une espèce particulière de sauterelle (Amos, VII, 1).

בעת קרה = ביום קרה, « en temps froid »; יום a souvent le sens indéterminé de « temps ».

אַיָּם, le pluriel choque après מקומו; lire אַיּוֹ ou אַיֵּהוּ.

18. Par רֹעֶיךָ, « tes pasteurs », sont désignés les gouverneurs de la capitale et des province.

Tes vaillants guerriers se sont endormis dans la mort (יִשְׁנוּ pour יִשְׁכְּבוּ, W.).

A lire נפוצו au lieu de נָפֹשׁוּ : les habitants se sont dispersés sur les montagnes, sans qu'il y ait quelqu'un qui les rassemble pour repeupler la ville et rétablir le gouvernement.

19. La fracture (שבר) ou dislocation de l'Assyrie est sans remède (כהה = גֵּהָה, Proverbes, XVII, 22), sa blessure est inguérissable (נַחְלָה, de חלי). Tous ceux qui ont eu connaissance de tes nouvelles (שמעי שמעך) ont exprimé leur satis-

faction en battant des mains, car il n'y a pas un seul d'entre eux qui n'ait eu à souffrir de ta continuelle méchanceté. Cette négation est exprimée sous forme d'interrogation.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Le livre de Nahum, ayant pour objet un événement essentiellement étranger à la Judée, ne donne lieu qu'à peu d'observations d'ordre historico-religieux. A ce point de vue, Nahum reconnaît l'ingérence absolue de Yahwé dans l'histoire de tous les peuples de la terre. De même qu'Amos et Michée, il prédit la chute de Ninive comme une juste punition des blasphèmes proférés à son adresse par les orgueilleux stratèges assyriens. Pareil à Isaïe, il voit dans l'Assyrie le fléau dont Yahwé se sert pour punir les peuples démoralisés, spécialement le peuple d'Israël ; l'arrogance des vainqueurs est hautement blâmable et demande un châtiment sévère. Un progrès de la pensée religieuse entre Amos et Nahum demeure imperceptible.

Pour ce qui concerne le rapport de Nahum avec la littérature antérieure à Amos, on peut d'abord affirmer qu'il connaissait le Décalogue dont il emprunte les termes caractéristiques : ארך אפים, ונקה לא ינקה et אל (קנוא) קנא. Au Lévitique, xix, 18, il a emprunté la combinaison נוקם ונוטר. Enfin, la locution עשה כָּלָה vient très vraisemblablement de עשׂו כלה (Genèse, xviii, 21). On en peut conclure que, dans son temps, le Pentateuque faisait l'objet des études prophétiques.

Pour déterminer la date du livre de Nahum, il y a un point de repère dans la mention faite iii, 8, de la destruction de Thèbes par un ennemi anonyme, que les inscriptions assyriennes nous indiquent comme étant le roi Assurbanipal. La confirmation de cette donnée biblique par les documents authentiques de l'Assyrie a désagréablement surpris l'école grafienne qui avait grande envie de déclarer le livre de Nahum comme un produit postexilique. A ce sujet, il me paraît utile de faire connaître la remarque de M. Eb. Schrader :

« Le passage vis-à-vis duquel les exégètes se trouvaient longtemps embarrassés, à tel point qu'on le tenait pour une inter-

prétation postérieure et qu'on voulait le rayer comme tel, reçoit un jour insoupçonné par les inscriptions assyriennes. Celles-ci relatent la destruction de la Thèbes égyptienne d'une manière très précise. D'après leur récit, c'était Assurbanipal, le fils et successeur d'Assarhaddon, qui fit subir ce sort à Thèbes dans sa seconde expédition dirigée contre Urdamani, c'est-à-dire Rud-Amon, successeur de Tirhaqa. La relation de l'assyrien concorde complètement avec la description (*Schilderung*) du prophète, et comme on n'a nulle autre part ailleurs connaissance d'une autre destruction de Thèbes qui puisse entrer en ligne de compte, il ne peut désormais subsister de doute sur ce fait que Nahum menace l'Assyrien d'un sort pareil à celui qu'il a lui-même infligé à la capitale égyptienne. Même le temps où cet événement s'est passé, et partant indirectement le temps de Nahum, se laisse d'après cela déterminer avec assez de précision. De l'exposition d'Assurbanipal, il ressort que sa seconde expédition contre l'Égypte, pendant laquelle Thèbes subit cette catastrophe, eut lieu aussitôt après la mort de Tirhaka. Maintenant, étant donné que, selon les stèles d'Apis, Tirhaka mourut dans l'an 664, la seconde expédition égyptienne d'Assurbanipal, en vue ici, a peut-être eu lieu l'année suivante, mais que la destruction de No-Amon était encore fraîche dans la mémoire du prophète et de ses contemporains; l'an 660 peut ainsi être à peu près la date à laquelle Nahum proféra sa parole prophétique contre Ninive. Qu'un prophète, « même après quelques périodes décennales », ait fait allusion à cet événement comme généralement connu et se présentant vivement devant ses yeux, cela a peu de vraisemblance; il s'agit bien ici d'un événement affectant seulement un peuple étranger et non pas directement le peuple même auquel le prophète adresse la parole. » (KAT., 2, p. 450 et suiv.).

A cela, M. Wellhausen répond comme il suit :

« Après tout il n'est pourtant pas établi que Thèbes a été détruite en 660 environ par les Assyriens; en revanche, contre l'idée que Nahum avait en vue justement cette destruction, se présentent deux difficultés très sérieuses que Schrader n'a pas prises en considération et encore moins invalidées. Si le prophète pense ici à la destruction de Thèbes par les Assyriens

mêmes, comment peut-il adresser cette interrogation à Ninive : « Es-tu meilleure que No-Amon? ». A cela, Ninive aurait pu répondre à bon droit (*mit Fug und Recht*) : « Naturellement, car c'est à cause de moi que No-Amon a succombé. » Puis, vers l'an 660, on n'entrevoit pas pour Ninive un danger pareil à celui qui est supposé aux chapitres I-II, il n'est notoirement apparu alors et n'a pas non plus menacé. Pour une chose secondaire, Schrader perd de vue la chose principale. Il a raison en ceci que l'événement auquel il fait allusion III, 4, ne peut pas être vieux de quelques dizaines d'années, mais doit être proche du temps du prophète. S'il avait donc débuté (*aufgetreten*) au temps du premier ou du second siège de Ninive par Cyaxarès, il peut difficilement se rapporter à une destruction de Thèbes qui a eu lieu trente ou cinquante ans auparavant. »

Il me semble que les conséquences ont été de part et d'autre trop forcées. D'abord la révolte des Mèdes contre l'Assyrie, qui a abouti à l'attaque contre Ninive, a dû mettre beaucoup de temps pour s'organiser clandestinement à l'insu des préfets assyriens; un travail sourd de dix ans n'est certainement pas exagéré. Combien a duré l'intervalle qui sépare la rupture définitive avec l'Assyrie de l'agression hostile contre Ninive, personne ne saurait le dire. Maintenant, qu'y a-t-il d'extraordinaire que, informé de la levée de boucliers qui se prépare de longue main chez les peuples d'Orient contre le despotisme assyrien, Nahum ait prévu et prédit la chute de la capitale et du gouvernement ennemi de son peuple?

Quant à l'interrogation adressée à Ninive, Nahum se souciait fort peu de ce que celle-ci pourrait lui répondre : une grande capitale a été détruite, une autre aura le même sort. Les acteurs de la catastrophe ne l'intéressent ni dans l'un, ni dans l'autre cas. Si quelqu'un insistait pour demander le nom du destructeur, il aurait invariablement répondu : Yahwé! les hommes n'étant que les instruments de ses ordres. Nahum a donc pu vivre dix, vingt ou même trente ans après la destruction de l'immense No-Amon et en conserver fraîchement le souvenir comme d'un événement qui n'avait son pareil jusqu'alors dans les annales du monde.

J. HALÉVY.

Encore l'inventeur d'un critérium sumérien.

M. Charles Fossey, l'heureux inventeur d'un critérium sumérien en 1902, et obligé d'entendre certaines vérités quelques mois après, rentre de nouveau en lice pour assouvir ses rancunes. En quelle qualité et dans quel but a-t-il accepté la charge, trop lourde pour ses épaules, de remplacer M. Oppert, le pétulant *Père du sumérien*, qui, avant tout autre, a le devoir de combattre la thèse adversaire? Je me suis posé ces questions il y a environ trois ans. Aujourd'hui même, je dois me contenter de simples suppositions qui semblent expliquer la première énigme par la seconde. Mon étonnement partit de ce fait que M. Fossey, bien qu'il n'ait jamais déchiffré ni interprété une seule ligne cunéiforme, se soit décidé à devenir le défenseur du système oppertien. Péniblement touché de ce juste reproche, il a publié dans l'intervalle sa thèse doctorale sur la magie assyrienne et le Ier tome d'un *Manuel d'assyriologie*, exposant l'historique des explorations et des fouilles, le déchiffrement des cunéiformes, l'origine et l'histoire de l'écriture, y compris cent pages consacrées à la réfutation de ma thèse[1]. Félicitons-le de cette activité louable, mais il ne nous en voudra pas si nous ne le faisons que dans l'espoir d'avoir de lui, à l'avenir, des travaux plus substantiels, fussent-ils d'une dimension moins étendue. En effet, la « Magie » précitée se compose uniquement de textes transcrits et traduits en diverses langues, dont une bonne partie en traduction française. Le tome Ier du *Manuel* consiste de même aux trois quarts en une description, d'ailleurs trop diffuse et inégale, de ce qui a été dit des premiers essais de déchiffrement, accompagnée d'une réfutation trop tardive d'une opinion de Delitzsch relative aux figures modèles des cunéiformes et démentie depuis des années par les recherches originales de MM. Scheil et Thureau-Dangin[2]. On n'est pas assyriologue à

1. *Manuel d'assyriologie*, fouilles, écriture, langues, etc. Paris, 1904.
2. Sur la manière dont ces excellents assyriologues sont pillés par M. Fossey, on aura plus loin des renseignements édifiants.

si bon marché, et le livre de M. Fossey, bon gré, mal gré, doit être regardé comme une compilation historique de choses trouvées par les assyriologues. La possession de l'assyriologie exige au surplus la connaissance des autres langues et littératures sémitiques, sans compter celle des langues ouralo-altaïques, indispensable quand on veut avoir une voix au chapitre du sumérien. Lenormant comprit admirablement cette nécessité complexe et prit des mesures pour y satisfaire, quoique sans trop réussir. Les assyriologues en vue sont en même temps bons sémitisants. On ne saurait dire pareille chose de M. Fossey en jetant un coup d'œil sur le titre hébreu fautif des voyages de Benjamin de Tudèle, en tête de la bibliographie (p. 393); inutile de parler des autres langues, qui n'ont jamais donné signe de vie dans ses travaux. Quoi que nous fassions, nous ne pouvons regarder pour le moment M. Fossey que comme un compilateur tirant bénéfice des travaux pour lesquels il n'a jamais eu besoin de se creuser la tête. Personne ne prendra en ce moment au sérieux sa prétention d'être assyriologue. On est ce qu'on peut, on n'est pas ce qu'on veut. Je réserve pour la fin l'hypothèse sur le but que poursuit l'inventeur du critérium en reprenant pour lui l'ancienne polémique sur un sujet qui sort de sa spécialité de compilateur.

Oui, il y a une polémique, malheureusement plus personnelle que scientifique, conduite contre moi avec une méthode exceptionnelle qui tranche sur celle qui est mise en pratique dans les autres parties de l'ouvrage. Jusqu'à la page 280, l'auteur décrit simplement et dans l'ordre des dates les opinions émises par les uns et combattues par les autres, ainsi que la résultante finale de ce choc des idées. C'est de la bonne histoire descriptive, qui permet parfois à l'auteur d'exprimer son propre sentiment sur les points qui lui semblent appeler une nouvelle revision. Le procédé descriptif cesse subitement dans l'exposition concernant la question sumérienne (p. 280 à 381). En parlant d'une critique de Schœbel contre le sémitisme de la langue assyrienne soutenu par M. Oppert, M. Fossey l'a qualifiée de « *déloyale*, parce qu'elle laissait ignorer au lecteur les bases véritables du déchiffrement »

(p. 233). Comment qualifier sa polémique désordonnée qui supprime de propos délibéré, d'une part, le plus grand nombre des objections qui me furent opposées par les adversaires, dans l'intention préméditée de cacher leur faiblesse, de l'autre, les réponses que j'y ai faites alors et que je fais sans discontinuer au cours de *trente* ans, dans une trentaine de mémoires et de notices qui n'ont jamais manqué d'apporter quelque éclaircissement sur cette question hérissée de difficultés, ou de corriger mes vues antérieures lorsqu'elles me parurent en avoir besoin. De mes trente ou trente-deux mémoires dont il donne la liste (p. 441-446), il prend pour point de mire de sa réfutation le plus ancien d'entre eux, celui de 1874, qui, formant la première phase de l'antisumérisme, se ressent naturellement des tâtonnements inévitables dan l'exposition des énigmes qui assaillaient alors d'une manière écrasante la recherche de la nouvelle voie. L'héroïsme de M. Fossey se borne à exercer son adresse de spadassin exclusivement sur l'enfant qui venait de naître, s'il m'est permis d'employer cette métaphore. Le pis est que, brûlant d'envie de signaler des contradictions dans l'évolution de ma théorie, il ne se gêne même pas d'en inventer de toutes pièces et de défigurer ma pensée quand cela fait son affaire. Les exemples nombreux qui suivent montreront à quel point le prétendu critique fait fi de tous les scrupules dans son argumentation. Les citations seront textuelles, parfois avec élimination du pur verbiage; les passages importants seront soulignés.

DÉBUT DE LA DISCUSSION — FAUSSE INSINUATION (P. 280-282)

« Bien avant que la discussion sur les noms de *Sumer* et d'Akkad ne fût terminée, la théorie même de l'origine non sémitique des cunéiformes fut mise en question par un travail de J. Halévy (1874). ***Revendiquant pour les Sémites l'honneur d'avoir développé la civilisation sur les bords de l'Euphrate, et spécialement d'avoir inventé l'écriture cunéiforme***, il prétendait démontrer : 1° que la langue akkadienne, en supposant qu'elle existe, n'appartient pas à la famille des idiomes touraniens; 2° qu'on ne peut pas admettre l'existence d'un peuple

touranien sur le sol de la Babylonie; 3° que les textes nommés akkadiens ne constituent pas une langue différente de l'assyrien, mais simplement un système idéographique, inventé par les Assyriens eux-mêmes, *à côté de l'écriture phonétique.* — *Ainsi, pour établir l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme*, Halévy niait[1] l'existence du peuple touranien auquel on en attribuait l'invention, et la réalité de la langue dont elle paraissait le mode naturel de l'expression[2]; revenant à une hypothèse depuis longtemps abandonnée (v. p. 270)[3], il ne voyait dans les textes sumériens qu'une *rédaction idéographique à lire en assyrien.* »

Comme on le voit, la polémique commence par faire accréditer sur mon compte une prévention pansémitiste d'une part, et une versatilité scientifique de l'autre. Voyons ce qu'il y en a de fondé.

La première affirmation constitue un misérable procès de tendance sans une ombre d'appui dans mon travail. Fossey répète simplement la rengaine des assyriologues dont j'avais troublé alors la quiétude bi-décennale. Lenormant opinait que je combattais *pro domo mea*; Sayce me lançait le stigmate de *rab-*

1. Oui, mais par des preuves dont la solidité persiste et persistera toujours. Fossey n'a pas osé en donner une idée à ses lecteurs, de peur d'indisposer son grand protecteur M. Oppert.

2. Admirez la logique *fosseyenne* qui raisonne comme si touranisme et sumérisme étaient deux concepts inséparables, à telle enseigne que l'écroulement du premier entraine la disparition du second. Est-ce que les Sumériens ne pouvaient vivre et prospérer sans parler une langue touranienne? Quel profit en aurait-il alors résulté pour la thèse réputée pansémitique?

3. Voilà ce que j'y trouve : « Dans son Mémoire de 1851 (v. p. 205), Rawlinson acceptait aussi l'origine égyptienne des cunéiformes. Dès 1853, il avait abandonné l'idée, qu'il avait d'abord admise, d'inscriptions écrites tout entières en idéogrammes, ou, comme on disait alors, en monogrammes. » Or, cette insinuation calomnieuse que Rawlinson aurait cru un seul instant à une écriture créée pour des sourds-muets est absolument fausse. A la page 205, Fossey relate lui-même, d'après Rawlinson en 1851, que « les signes assyriens sont idéographiques, déterminatifs, phonétiques ou mixtes ». Oppert a adopté cette base scientifique pour mener plus loin le déchiffrement des cunéiformes. Je n'en avais pas d'autre en 1874, parce que l'idéographie pure est inimaginable. Du reste je n'ai jamais lu le mémoire en cause de Rawlinson.

bin. J'en ai ri de bon cœur, puisque ces enfantillages me donnaient le pressentiment qu'au point de vue assyriologique mes adversaires n'ont pas grand'chose à m'opposer. Un spectacle grotesque vint plus tard y ajouter une grosse pinte de bon sang. J'ai appris par Weissbach que le *Père du sumérien*, sémite comme moi, m'avait traité de *Sémite fanatique* dans la *Göttinger Gelehrte Anzeigen* de 1875. Passons, tout cela est déjà un accident éloigné, mais n'est-ce pas un acte indigne de remâcher ces anciens vomissements en 1904? Quand des chercheurs comme Röth, Ball et Seyffarth ont cru à tort trouver une couche sémitique dans le chypriote, le khittite et l'égyptien; quand des philologues éminents, que tout le monde connaît, ont essayé de prouver l'appartenance des Égyptiens et de toute la race kouchite à la famille sémitique, les a-t-on soupçonnés de pansémitisme ou de fanatisme juif?

Le véritable but de mon travail a été exposé dans le passage qui précède l'extrait qu'on a vu ci-dessus. On y lit (p. 4) :

« En présence de ce pas décisif fait par les accadistes, il n'est plus possible de différer l'exposition de quelques arguments qui me paraissent détruire la base même de leur système, savoir l'*origine touranienne de l'écriture cunéiforme* et surtout de ces textes curieux qu'on a nommés *accadiens* ou *sumériens*. Je voudrais ainsi fournir aux assyriologues l'occasion de réfuter les doutes que l'étrangeté apparente de leur conclusion éveille dans l'esprit des personnes qui, comme moi, sont peu initiées aux délicates questions de l'archéologie; je voudrais provoquer des recherches plus approfondies qui, en diminuant de plus en plus les ténèbres qui enveloppent ce problème de l'histoire de la civilisation humaine, amèneraient la lumière sur ce point. »

Lisez maintenant l'alinéa qui termine l'extrait fourni par Fossey et laissé de côté par lui (p. 5) :

« Si j'avais eu l'intention de trancher la question dans le sens favorable à ma propre opinion, j'aurais commencé par établir le caractère purement figuratif des documents prétendus accadiens, et les deux premières questions se seraient trouvées résolues d'elles-mêmes contrairement à l'opinion des assyriologues; mais une pareille prétention n'entre pas dans

mon esprit, et je crois que la nature compliquée du débat exige qu'on aborde le problème par le côté matériel et linguistique, et qu'on réserve pour la fin l'examen des textes. Le lecteur sera ainsi graduellement préparé à entrer dans le cœur du problème et à juger lui-même de la valeur des preuves qui appuient l'une ou l'autre des deux opinions en présence. »

C'est assez clair, je crois. Des doutes s'étaient élevés dans mon esprit au sujet du rôle que les assyriologues assignaient aux Touraniens dans la civilisation babylonienne. J'en ai fait part aux intéressés afin qu'on les écartât[1]. Dans ce but pratique, j'ai discuté d'abord le caractère prétendu touranien de la langue dite *accadienne* ou *sumérienne*. Puis, ne voulant pas trancher la question de ma propre autorité, j'en ai laissé le jugement définitif à l'appréciation des autres.

En terminant cette première section consacrée au touranisme, j'ai formulé les résultats suivants (O. C. B., p. 18) :

« 1° Les textes dits accadiens n'ont pas pour auteurs des individus de race touranienne; par conséquent, l'invention de l'écriture cunéiforme ne peut leur être attribuée *sans avoir d'autres preuves à l'appui*; 2° on n'est pas autorisé à regarder les notions religieuses qu'on trouve dans les textes accadiens comme le type des croyances communes à la race ouralo-altaïque[2]. »

Dans cette partie, il n'est pas fait mention des Sémites!

Ils commencent à figurer dans la seconde partie de mon travail comportant quatre divisions : Monuments du premier empire babylonien (p. 18-21); noms géographiques en Mésopotamie (p. 21-22); témoignages des auteurs (p. 22-28); traditions locales (p. 28-36). Après avoir démontré d'une

1. Pour éviter toute susceptibilité éventuelle, j'ai parlé, et aussi respectueusement que possible, des *assyriologues* au pluriel. M. Oppert l'a pris pour une injure personnelle. « Les assyriologues, c'est moi! », s'écria-t-il en bondissant de colère. Et depuis lors, il n'y a pas d'acte de vilenie et de chantage qu'il ne commette à mon égard.

2. Cela visait particulièrement les conclusions de *La Magie chez les Chaldéens*, etc., de Lenormant (Paris, 1874), où cette théorie a été produite pour la première fois.

part le manque de toute trace d'une race étrangère en Babylonie, de l'autre, l'impossibilité de *touraniser* les rois sémitiques comme Nabuchodonosor et Nabunide, pour la raison que les idéogrammes de leurs noms se lisent distinctement *an-pa-ša-du-šiš* et *an-pa-i*, je dis :

« Les philologues reculeront, je pense, devant de pareilles assertions, et, en refusant aux monogrammes (= idéogrammes) des noms propres la valeur d'un critérium de l'origine des individus qui les portent, ils arriveront à cette conclusion que le touranisme de quelques-unes des antiques dynasties de Babylonie est de pure imagination, et que, par conséquent, *tous les monuments qui nous restent de l'ancien empire* émanent uniquement de la population sémitique. »

Ce résultat embrassait déjà toute l'époque de l'ancien empire babylonien, dont Sargon Ier passait alors pour le plus ancien monarque connu. Il est aujourd'hui admis même par les assyriologues suméristes, lesquels sont ainsi obligés de placer la disparition des Sumériens dans les brumes complaisantes de la préhistoire[1] !

Fossey n'en souffle mot !

Est-ce honnête ?

Enfin, même après avoir traité du sémitisme du syllabaire et de l'idéographisme des textes « sumériens » dans la troisième division dont il sera question plus bas, je me suis conformé à mon programme d'attendre les objections de mes adversaires. En récapitulant à la fin du mémoire les résultats détaillés, je n'ai insisté que sur la question touranienne qui me paraissait être résolue dans le sens négatif. J'ai écrit :

« L'ensemble de ces résultats nous autorise donc à conclure que la théorie qui attribue aux Touraniens l'invention de l'écriture cunéiforme et l'origine de la civilisation babylonienne est une hypothèse gratuite, qui n'est pas sans danger pour le progrès des études historiques sur l'Asie antérieure. »

1. Chez les historiens du temps, la division des dynasties sumériennes occupait la place d'honneur et était d'une abondance extraordinaire. Que sont-elles devenues dans les éditions ultérieures ? On les a tacitement supprimées, sans indiquer d'un seul mot que la disparition de ces fantômes historiques est due à mes travaux.

Cela suffit pour flétrir l'insinuation inqualifiable de Fossey qui, pour faire suspecter ma bonne foi, m'attribue un préjugé pansémitiste.

CRITIQUE IMAGINAIRE ET MALVEILLANTE

La seconde affirmation de Fossey est d'un ordre différent, mais aussi mal fondée que la précédente. Il assure que je ne voyais dans les textes sumériens qu'une rédaction idéographique à lire en assyrien. C'est d'une impudence étonnante! Les mots *à lire en assyrien* sont de sa fabrique et il me les impute sans sourciller! L'extrait qu'il cite dit, tout au contraire, que c'était un système idéographique inventé par les Assyriens eux-mêmes à côté de l'*écriture phonétique*. J'ai donc admis deux modes de représentation graphique, l'un idéographique, destiné en substance à être déjà compris par la vue, même sans l'aide de l'ouïe, l'autre purement phonétique, pour l'usage courant, sollicitant la faculté acoustique seule. J'ai répété le même énoncé dans le résumé n° 4 de la page 75 : « La composition et l'agencement des signes cunéiformes dans les documents nommés accadiens révèlent tous les caractères d'un système artificiel, et destiné à être compris par la vue. » De même, en disant (p. 73) que ces documents constituent une série de textes idéographiques s'adressant seulement aux yeux et n'ayant jamais formé une langue parlée, j'ai visé à la constitution primitive du système qui n'était la langue naturelle d'aucun peuple sémitique ou non sémitique. J'étais d'autant plus éloigné de penser qu'on pourrait se méprendre sur le sens de ces phrases, que je m'étais déjà clairement exprimé à cet égard à la page 69 où j'ai écrit : « Cette écriture, du reste, ayant revêtu de bonne heure un caractère sacré, n'a pas manquée d'être cultivée avec soin et indépendemment de la langue parlée. Le sacerdoce babylonien a dû même considérer les *articulations du système figuratif* comme langue des dieux et des esprits. C'est de cette façon que s'explique sans effort *la loi d'euphonie* observée dans le groupement des signes pour les pronoms et certaines prépositions, loi qui a égard à la terminaison (= voyelle) du mot précé-

dent. » J'ai donc nettement distingué entre la langue parlée par le peuple et la langue sacrée réputée divine qui, à l'instar de la première, était *articulée et possédait des lois d'euphonie*. Elle était, selon moi, composée de syllabes artificielles, mais se prononçant conformément à des règles fixes.

Il y a plus : quand même ce passage n'existerait pas, tout lecteur impartial aurait compris ma pensée rien qu'en voyant: 1° ma transcription « sumérienne » *an-pa-ša-du-šiš* et *an-pa-i* des noms *Nabu-kudur-uṣur* et *Nabu-na'id* (p. 35); 2° l'annonce que la préposition sumérienne *ṣir* est le mot assyrien *ṣiru* privé de sa désinence (p. 70), et spécialement 3° les nombreux rapprochements lexicographiques comme *an*, *mah*, *rat*, *tab*, *dan*, *el*, *iṣ*, *id*, *me*, etc., et les formes assyriennes *anu*, *mahu*, *râṭu*, *tappu*, *dannu*, *ellu*, *iṣu*, *idu*, *mêtu*, etc., ce qui implique manifestement la prononciation des signes faisant partie des textes « sumériens ».

Cela constitue néanmoins un système idéographique, quoique ce soit une idéographie d'un genre particulier.

L'affirmation contraire de Fossey, qui m'attribue l'idée d'un système aphone et purement pictorial[1], vient d'un parti pris inqualifiable qui ne recule pas devant les contre-vérités les plus manifestes.

Fossey poursuit :

« Ce *paradoxe* fut vivement combattu par LENORMANT, OPPERT (1875) et SCHRADER (1876). Leurs critiques obligèrent Halévy à modifier son système, mais non à l'abandonner. »

Je me permets de faire une pause pour demander : 1° comment un *paradoxe* combattu par les trois coryphées de l'assyriologie du temps, a pu rester debout au moyen d'une modification quelconque, et surtout gagner ensuite l'adhésion d'assyriologues spécialistes? 2° quels sont les arguments que les trois adversaires ont opposés à ma théorie antitouranienne, qui formait le point principal de ma critique? Fossey supprime volontairement les actes du procès pour ne pas avoir à justi-

1. La première condition d'un système pictorial, s'il était possible, serait l'immutabilité des figures primitives, ce qui n'a pas lieu dans l'écriture cunéiforme, où les formes antiques sont devenues méconnaissables et dont chaque signe est à la fois idéogramme et phonème.

fier des opinions dont l'inexactitude est aujourd'hui reconnue par les meilleurs spécialistes, et surtout la qualification injurieuse de *paradoxe.* Il agit en bas insulteur, et, selon lui-même, fait une critique *déloyale.*

Fossey se trompe grossièrement s'il croit que ses chicanes mesquines ébranleront en quoi que ce soit l'état de l'antisumérisme fortifié par trente ans d'études.

Sur la nature de ma *modification*, Fossey nous informe (p. 281-282) :

« A la thèse de l'*idéographie* pure et simple devenue insoutenable, il (= Halévy) substitua, à partir de 1876, celle de l'*idéophonie :* « A l'opposé du système démotique (l'assyrien) qui exprime les mots conformément à la prononciation réelle, le système hiératique (le sumérien des assyriologues) les figure artificiellement, soit par des idéogrammes, soit par des phonogrammes, soit enfin par une combinaison des deux ensemble. Ce mode de représentation *idéophonique* s'adresse beaucoup plus à l'intelligence des lecteurs qu'à leurs oreilles (Halévy, 1885, p. 537). » Ainsi, il n'était plus question d'une représentation faite exclusivement pour les yeux, mais d'une combinaison mixte, où l'idéographie et le phonétisme avaient leur part. L'auteur y trouvait *des ressources plus variées contre les arguments de ses adversaires : là où un phénomène d'harmonie vocalique, ou simplement une variation phonétique, rendait impossible la théorie de l'idéographie, il se tirait d'affaire, en admettant l'existence de phonèmes,* très artificiellement, par voie de rébus ou de calembours de mots assyriens. Mais l'idéophonie, comme l'idéographie, n'était dans sa pensée qu'une *allographie*, c'est-à-dire une manière plus subtile et plus abstruse d'écrire l'assyrien. Il maintenait donc le point essentiel de son premier système : l'inexistence d'une langue autre que l'assyrien, et par suite l'impossibilité d'attribuer l'invention de l'écriture à d'autres qu'aux Sémites. »

Tout pivote ici sur l'assertion que j'ai recouru, en 1876, à la thèse *idéophonique* pour échapper aux arguments triomphants des critiques qui, *une année auparavant* (en 1875), *m'avaient appris que l'idéographie pure* était une idée paradoxale. Si la chose était vraie, je n'aurais eu aucune honte de

l'avouer; la condition même de la science consiste précisément à apprendre ce que l'on ignore et à corriger successivement les opinions devenues caduques. J'avais réclamé hautement ce concours à tous ceux qui voudraient m'en faciliter la tâche (voir plus haut). Malheureusement, dans l'espèce, l'allégation de Fossey est démentie par un passage formel du travail de 1874, où on lit en toutes lettres (p. 50) : « La signification de la majorité des signes syllabiques (bases du sumérien), ainsi que celles de leurs correspondants (assyriens qui les expliquent), nous est encore inconnue; mais nous sommes du moins assurés que le *terme rappelé* plus ou moins distinctement par le signe *idéophonétique*, appartient en propre à la langue assyrienne et représente toujours un nom propre ou appellatif mis en état emphatique (absolu). Nous pouvons donc espérer en pleine confiance que la découverte de nouveaux documents nous livrera l'explication des signes dont le rapport avec les mots assyriens qui leur ont servi de base nous est encore inconnu. »

La conception du caractère *idéophonétique* (= *idéophonique*) des signes cunéiformes est annoncée ici en toute clarté. L'*idéophonie* est née en 1874; les adversaires dont Fossey s'approprie les objections s'en sont peu souciés, et préféraient s'attaquer à des expressions, parfois pas assez précises, je le reconnais, qui se prêtaient mieux à leur polémique. Un pareil procédé peut s'expliquer, sinon s'excuser, par l'ardeur d'une lutte juvénile contre une théorie qui ruinait de fond en comble leur système accrédité et consacré par plus de vingt ans d'existence; l'audace inconsidérée de Fossey, qui le fait sien trente ans plus tard, doit être sévèrement jugée, puisqu'il *altère sciemment et froidement la vérité*. Au mépris de tout scrupule, il fait de cette contre-vérité le point de départ de sa prétendue critique, et, dans l'intention de me vexer, la répète d'innombrables fois avec le sourire superbe d'un fétiche infaillible.

CRITIQUE DE DÉTAIL

A la page 281, Fossey prétendait que mon *paradoxe* a été réfuté par Lenormant, Oppert et Schrader. A la page sui-

vante, il ajoute que la seconde forme (!) de ma théorie a été combattue par Schrader (1883), Lehmann (1892) et Weissbach (1898), toujours sans en résumer la teneur, ni faire connaître mes réponses, ce qui est doublement déloyal. Il lui paraît préférable d'exposer et de critiquer tous les arguments que j'ai produits à l'appui de mes deux (!) théories. Il emprunte, en premier lieu, les armes de ses prédécesseurs d'il y a trente ans pour réfuter à nouveau mon travail de 1874, qui aurait déjà été réfuté alors! Maigre besogne pour un auteur à prétentions. Mais Fossey n'est pas difficile : ne pouvant se tenir au niveau de l'état actuel de la question, il recule de trente ans en arrière, dans l'espoir que là il risquerait moins de s'égarer. Me voilà forcé de rajeunir pour défendre mon premier travail assyriologique. Bah! acceptons tout de même cette corvée onéreuse, mais sous une forme très concise, afin d'éviter tout gaspillage de temps et de paroles. N'ayant pas les mêmes motifs que moi, Fossey commence par examiner la question de l'écriture, selon les deux systèmes de l'idéographie et de l'idéophonie (!), puis mes arguments contre la présence des Touraniens en Chaldée. J'appuie la théorie de l'origine assyro-babylonienne : 1° sur la tradition babylonienne; 2° sur la tradition assyrienne; 3° sur le caractère exclusivement sémitique du syllabaire assyro-babylonien. Je citerai d'abord les objections de Fossey-Lenormant; mes réponses suivront immédiatement.

1° « Halévy cite Bérose annonçant qu'un dieu Oannès, sorti de la mer Érythrée, enseigna aux premiers habitants de la Chaldée l'écriture et les autres arts de la civilisation. Anu (ענך) signifie en même temps « divin, céleste » et « enseigner »; et le fait qu'Oannès sort de la mer Érythrée s'oppose à l'hypothèse suivant laquelle l'écriture cunéiforme aurait été introduite par des tribus touraniennes venues du nord ou du nord-est. — Halévy néglige la phrase où les premiers habitants instruits par Oannès étaient ἀλλοεθνεῖς, « d'une autre race », savoir d'une race non sémitique. On n'est pas autorisé à affirmer l'origine sémitique du mot *anu*, et la racine ענה signifie, en assyrien, « plier, accabler »; enfin Oannès, dieu-

poisson, n'a rien de commun avec le dieu céleste Anu. »

Faux : 1° Premier mensonge : je n'ai rien négligé : j'ai traduit ἀλλοεθνῶν par « de tribus diverses » (p. 24); il n'est pas question de race hétérogène; 2° le sémitisme de *anu* est garanti par le féminin, *Antu* עֶנֶת, doué du ע caractéristique; 3° Anu est souvent associé au dieu-poisson *Dagan* (דָּגוֹן); il a donc un rapport avec la mer, et, en Chaldée, il n'y a d'autre mer que celle du sud; 4° *anu* signifie en assyrien « dieu », *anûtu*, « divinité »; ענה, « annoncer, enseigner », existe en hébreu de même que ענה, « forcer, accabler »; le rapprochement pourrait être encore plus étroit. Du reste, notre ignorance du sens exact ne change rien au fond[1].

2° « Halévy rappelle que le dieu sémitique *Nabû* est l'inventeur de l'écriture, mais le dieu équivalent sumérien est SA, et, quand même les Sémites auraient pensé à Nabu, ce serait toujours un mythe sans valeur historique. Les peuples attribuent souvent à leurs héros nationaux les inventions empruntées à d'autres nations. » — Faux : 1° le dieu SA n'existe pas; 2° il faut prouver la substitution de Nabû à la divinité étrangère; la supposition a été inventée pour les besoins de la cause.

3° « Halévy dresse une liste de 106 signes où on remarque, selon lui, une correspondance entre la valeur phonétique et la prononciation *assyrienne* de l'idéogramme. Quand même le tableau serait exact, ce serait encore un argument très faible, le syllabaire comprenant plus de 500 signes avec 587 valeurs monosyllabiques. De plus, Halévy donne au signe une valeur arbitraire : *ba* n'a pas la valeur *banu*, « cons-

1. Ce principe, résultant de la philologie comparative générale, doit être tenu en mémoire au cours de toute la présente discussion, parce que les antisuméristes ont pour règle de repousser l'origine sémitique d'un mot bien constaté, lorsque le sens de la racine n'est pas suffisamment éclairci. Ce n'est d'ailleurs chez eux qu'un prétexte commode. Quand le mot sémitique est parfaitement transparent, ils recourent au moyen souverain entre tous, celui de déclarer que le mot a été d'abord emprunté par les Assyriens aux « Sumériens », puis par les autres Sémites aux Assyriens. Comment raisonner avec des gens qui passent des moucherons et avalent des crapauds?

tructeur »; *ad*, « père », n'a pas la valeur *adu*, « puissant »; *kà*, « porte » (*bâbu*), n'a pas la valeur phonétique *bab*. »

Faux : 1° L'*existence* seulement d'une douzaine de valeurs correspondant pour le sens aux mots assyriens suffit déjà à prouver l'origine sémitique du syllabaire. Aucune argutie ne prévaudra contre cette vérité élémentaire; 2° en principe, un idéogramme qui symbolise toute une catégorie d'idées apparentées ne peut forcément pas avoir autant de valeur que le nombre de mots qu'il représente; rien d'étonnant que KÁ vienne d'un autre synonyme de *bâbu*, « porte »; 3° *ba*, « construire », figure dans les passages cités dans les *Additions et corrections*[1] à l'article de 1874, dont Fossey semble ignorer l'existence; 4° l'étymologie de *ad* était une première tentative d'explication appuyée sur les autres langues sémitiques; j'en ai donné depuis plusieurs autres[2]; la racine reste néanmoins sémitique et assyrienne. Mais Fossey passe sous silence le fait avéré, aujourd'hui, que *ad* signifie à la fois « père », « mère » et « frère », fait que je lui ai signalé dans ma réponse de 1902. La *cynique déloyauté* de la critique est donc manifeste.

4. « Une autre erreur d'Halévy consiste à donner comme valeur d'un signe une valeur secondaire d'origine assyrienne incontestée : le signe qui se lit en assyrien *bitu*, *bit*, « maison », se lit *e* en sumérien; de même, le signe pour « tête », as. *rišu*, *riš*, se lit *sag* en sumérien. Rien ne sert de dire que *a* (fils) vient de *aplu*, *te* de *temennu*, *pal* de *palu*, *mah* de *mahhu*, *en* de *enu*, *gal* de *gallu*, *bar* de *parakku*, *kat* de *qatu*, *mat* de *matu*, *el* de *ellu*, *suk* de *sukkalu*, *e* de *ekallu*; il faudrait d'abord démontrer que *aplu* (*abtu*), *temennu*, *gallu*, etc., ne sont pas des mots empruntés au sumérien (p. 285-286). »

Faux : 1° Si les valeurs *bit*, *riš*, et d'autres valeurs analogues venaient des Assyriens, il en résulterait cette absurdité que les

1. Grâce à l'influence d'Oppert, l'insertion de ces *Additions* dans le *Journal asiatique* m'a été refusée après que j'en ai donné le bon à tirer. J'ai pourtant réussi à les conserver pour les exemplaires du tirage à part, bien entendu, en payant les frais d'impression.

2. La véritable origine de AD a été récemment communiquée à la Société asiatique.

Sumériens ne possédaient pas dans leur langue des syllabes comme *bit*, *pit*, *bid*, *pid* et *riš*, *ris*, *riz*, et n'avaient pas même souvent la faculté de les exprimer d'une manière analytique *bi-it* (*id*), etc, *ri-id*, *ri-is*, puisque les valeurs *id* et *is* correspondent à l'assyrien *idu* et *iṣu;* 2° il faut une ignorance complète des langues sémitiques pour soutenir un seul instant que des mots comme *id*, « main » (*id*), *iṣu*, « arbre, bois » (*iṣ*, *is*, *iz*), *paraku*, « pavillon » (*bara*, *bar*. r. פרך), *gallu*, « grand » (*gal*, ar. *gallu*, « être grand », héb. *gal*, « hauteur, monceau »), *ellu*, « pure », de *alâlu*, « laver, nettoyer, purifier » (aram. *ḥalal*), *êkallu*, « palais » (הֵיכָל avec un ה qui manque en assyrien), *mê*, « cent » (מאה), *rat*, « canal » (רהט avec ה radical!), etc., etc., ne soient pas foncièrement sémitiques. D'autre part, l'assyrianisme de *sag*, « sommet, élévation » (*šaqu*), est prouvé par les dérivés *šâqû*, « élevé », *ušaqqu* (*usiqqû*), *ušašqû*, etc.; 3° en considération du fait que l'existence du peuple sumérien n'est prouvée par aucun indice ou témoignage historique ou archéologique, l'échappatoire en cause revient à cette pétition de principe du plus haut ridicule : le peuple dit sumérien a dû avoir un idiome qui n'était pas sémitique; donc, les mots qui se trouvent en même temps chez les Sumériens et chez les Sémites ont été empruntés aux Sumériens par les Sémites. Tout est à l'avenant dans cette logique sumériste digne des cellulaires de Charenton.

5. « Relativement au grand nombre des signes, le nombre de ceux qui coïncident avec des mots assyriens est très restreint; si les Assyriens étaient les inventeurs des cunéiformes, ils auraient donné entre autres au signe *ad* la valeur *ab*, de *abu*, « père? » (p. 287-290)? » — Réponse : 1° Chaque fois que la valeur idéographique ne coïncide pas avec le nom direct de l'objet, on est autorisé à conclure que le symbole primitif figurait un objet différent, mais toujours ayant un nom sémitique, c'est pourquoi on n'a pas donné à *ad* la valeur *ab* : cette attribution ne convient guère à un signe qui signifie en même temps « père, mère, frère » et autre chose encore que nous ignorons; 3° j'ai déjà montré dans l'alinéa 4 que les valeurs assyriennes précitées, comme *bit*, *riš*, *is*, et naturellement

aussi *lib*, etc., sont aussi primitives que les valeurs « pseudo-sumériennes » *e*, *sag*, *sa;* mais les auteurs de la rédaction idéographique faisaient un choix différent de celui des auteurs du système phonétique. Affaire d'écoles et de développements parallèles se pénétrant l'une l'autre.

6. « On n'ose pas nier le sémitisme des syllabes comprenant les consonnes א, ח, ט, צ et ק, mais on objecte que ces consonnes sont employées dans un nombre plus considérable dans les textes assyriens que dans les textes « sumériens ». Puis, on affirme que les Sémites ont adapté à leur langue les sons proches, mais non identiques de la langue étrangère, comme cela eut lieu pour le θ grec. L'existence de א en sumérien est un fait isolé ; on pense même l'attribuer à une erreur de l'auteur du syllabaire (p. 290-293). »

Faux : 1° La mention du א dans un syllabaire suffit pour en assurer l'existence dans quelques textes sumériens encore inconnus, idée à laquelle conduit son nom « sumérien » *umun*; 2° on oublie que, par suite de l'indistinction de palatales en fin des syllabes fermées, ces consonnes emphatiques se dérobent en grande partie. Dans les textes phonétiques où les syllabes ouvertes sont en majorité, on les distingue plus facilement; 3° pour affirmer l'adaptation sémitique, il faut prouver d'abord quelle était leur prononciation sumérienne. Vain subterfuge; 4° au moment de la réception de l'alphabet phénicien par les Grecs, le θ ne se prononçait pas comme aujourd'hui.

7. Fossey (p. 294-297) ne sort pas de son étonnement à propos de la confusion éventuelle de consonnes similaires que j'ai signalée aussi bien en sumérien qu'en assyrien, bien que pas dans la même proportion. Ses arguties s'évanouissent devant les faits. Il explique cette confusion par l'inexpérience des Sémites, qui forçaient ou faussaient le mécanisme du syllabaire sumérien pour l'adapter à leur langue. Il oublie de nous dire comment des *incapables* de cette espèce ont pu nous transmettre tout le *lexique oral* de la langue des inventeurs, et fixer ensuite, par d'interminables gloses, les valeurs des signes jusque dans leurs compositions les plus rares. Il ne lui vient même pas à l'idée de se demander quelle confiance on peut avoir dans la tradition sumérienne qui émane de scribes

aussi ineptes. Pour les besoins de la cause, on déclare tantôt que les Assyriens étaient les plus grands philologues du monde[1], tantôt qu'ils n'étaient pas même capables d'adapter quelques lettres à leur besoin. Jolie logique! Une divagation aussi ridicule atteste la plus complète atrophie de la faculté rationnelle chez l'avocat du sumérisme.

8. « Halévy tire argument de ce que, à l'opposé de toutes les langues monosyllabiques, le sumérien ne possède pas la voyelle *o* et se borne aux voyelles *a*, *e*, *i*, *u*; il en conclut que les inventeurs du syllabaire cunéiforme ont dû parler une langue polysyllabique. Halévy confond ici la langue parlée et la langue telle que l'exprime l'écriture : l'arabe vulgaire emploie la voyelle *o* que l'écriture n'exprime pas; le turc écrit avec les mêmes lettres *oldoum*, « je fus », et *euldum*, « je mourus ». L'existence de l'*o* a été fournie par les tablettes gréco-babyloniennes qui transcrivent δομ, βωρ, φα, ce qui est écrit *dum*, *bur*, *pa*. La prononciation distinguait donc ce que confondait l'écriture : *o* de *u*, *ph* de *p*[2]. »

Faux : 1° J'ai parlé de l'*o radical* dans les langues monosyllabiques; l'*o* de l'arabe vulgaire varie suivant les provinces et n'influe pas sur le sens du mot; 2° les Arabes ne sont pas les inventeurs de leur alphabet, ils n'ont fait que copier à leur façon celui des Araméens; les Turcs ont pris purement et simplement l'écriture perse, tirée de l'arabe. Pas une seule de ces écritures n'est originale. Une écriture nationale, au contraire, comme celle des Chinois, distingue parfaitement les syllabes à *o* des syllabes à *ou*; 3° Fossey ne comprend rien aux transcriptions grecques. Laissons-le dans son ignorance. Il a seulement oublié de nous dire si le syllabaire cunéiforme possédait encore, outre les signes *dom*, *bor*, *pha*, des signes particuliers pour *dum*, *bur*, *pa*, car c'est dans le dernier cas

1. Rien n'est plus amusant que l'expression : « les savants babyloniens » (*Die babylonischen Gelehrten*), que l'on rencontre souvent dans les écrits des suméristes, précisément dans l'arrière-pensée plus ou moins consciente de priver les Sémites de toute faculté d'initiative scientifique.

2. Cette remarque seule est de Fossey, les tablettes en question n'ayant été découvertes que dans les dernières années.

seul que son argument aurait quelque valeur. N'est-ce pas jeter de la poudre aux yeux du lecteur ?

9. « Il y a encore dans l'écriture assyrienne, dit encore Halévy, un certain nombre de syllabes complexes qui ne rendent pas rigoureusement la voyelle motrice : *lah*, *luh*; *til*, *tal*; *šar*, *šir*, *har*, *hur*, *man*, *min*, *kir*, *kur*, *dab*, *dib*; or, l'indifférence pour la voyelle radicale est un trait sémitique. » Selon Fossey, le couple *lah*, *luh* est l'effet d'une coïncidence fortuite (!) et ne peut pas prouver que les inventeurs aient prononcé indifféremment *lah* ou *luh*. L'existence des autres couples prouverait que les Sémites ont détérioré le syllabaire emprunté aux Sumériens, mais non qu'ils l'ont inventé » (p. 298-299).

Faux : 1° Il ne s'agit pas de lectures assyriennes, mais de lectures d'idéogrammes « sumériens » qui conservent le même sens, malgré la différence de la voyelle; 2° Fossey nous a déjà dit que les Sémites ne savaient pas adapter à leur langue l'écriture cunéiforme; nous apprenons maintenant qu'ils ont détérioré la prononciation du sumérien. De fil en aiguille, il nous décrétera un jour que le sumérien n'est, au bout du compte, que l'ancêtre du bas-breton d'aujourd'hui, et enverra promener dos à dos les touranistes et les anti-touranistes.

10. « Halévy trouve les monosyllabes sumériens trop peu nombreux pour former une langue. Fossey affirme au contraire que cinq cents mots capables de se combiner peuvent exprimer toutes les nuances de la pensée. » — Oui, certes, mais à condition de nommer le lion « animal suprême » (*ur-mah*), le cheval « âne de montagne » (*ib-kur*), le chameau « âne de plaine » (*ib-ab*), le chien « animal de demeure » (*ur-ku*), l'abîme « maison de science » (*ab-zu*), la mer « eau de creux » (*a-abba*), l'or « précieux-véritable » (*azag-gi*), l'argent « précieux-brillant » (*azag-par*), la nuit « noir » (*gig*), le roi « homme-grand » (*lù-gal*), et d'autres combinaisons tout aussi forcées. Le « sumérien » n'a pas de mots simples pour exprimer ces objets d'usage courant. L'idiome le plus pauvre en racines, le chinois, a mille deux cents syllabes et la faculté de les combiner ensemble au gré de la pensée, tandis que les combinaisons de trois syllabes sont déjà rares en sumérien, en face de l'effrayante polysémie des monosyllabes. D'ailleurs,

d'après un relèvement approximatif, les valeurs monosyllabiques ne dépassent pas le nombre de trois cent soixante; nous sommes encore loin de cinq cents admis hâtivement par les adversaires.

11. « Une écriture reçue par un peuple différent, dit Halévy, finit par se différencier de l'écriture modèle, tandis que le sumérien suit strictement les modifications de l'écriture assyrienne en Assyrie et de l'écriture babylonienne en Babylonie; c'est toujours le scribe sémite qui écrit le sumérien. Fossey pense que la déviation ne s'est pas effectuée parce que la disparition de la langue sumérienne n'a pas été l'œuvre d'un jour; puis, parce que la diversification d'une écriture est attachée à la diversité des liens, des matériaux ou des instruments plus qu'à celle des langues. Si les savants de l'an 6000 raisonnaient comme Halévy, ils devraient pourtant admettre que le turc et l'arabe sont une seule et même langue, et que les Turcs ont inventé leur écriture. »

La stupidité de ces sophismes est évidente : 1° On invente la disparition même des Sumériens, parce qu'elle implique l'hypothèse de leur existence antérieure. Ce sont en réalité deux affirmations qui demandent à être prouvées séparément avant qu'on puisse en parler. L'adoption par les Sémites du sumérien comme une langue sacrée aurait dû, au contraire, préserver la nationalité sumérienne de toute désagrégation[1]; 2° si les Sumériens avaient écrit avant l'invasion supposée des Sémites, ou seulement aux époques de leur prédomination, cette écriture aurait présenté un type caractéristique de ces époques; 3° tout ce qui nous est parvenu de textes « sumériens » vient de

1. Il y a d'excellents latinistes en Europe, mais chacun d'eux prononce le latin conformément à l'usage de son pays. Le mot *coelum*, par exemple, est prononcé *tchéloum* en Italie, *tzeuloum* en Allemagne, *silam* en Angleterre, et *sélome* en France. Le sens du mot ne souffre aucunement de cette diversité de prononciation, or le sens est la seule chose qui prime lorsqu'il s'agit d'une langue morte, comme ce serait le cas du « sumérien ». L'effort fait pendant des milliers d'années par les Sémites pour en perpétuer la prononciation *exacte* suppose donc, premièrement, que c'était un legs ancestral de la haute antiquité sémitique; deuxièmement, qu'il était parlé comme une langue sacrée par la classe instruite et surtout par la classe sacerdotale.

scribes sémites. Les Sumériens auraient donc inventé l'écriture pour ne rien écrire! N'est-ce pas fou, archifou?

12. Fossey vient d'avoir une inspiration à lui (p. 301-302) : « Presque tous les signes ont un certain nombre de valeurs qui ne sont *jamais* employées en assyrien. Telles sont, par exemple, GAL pour *iq*, GE pour *gid*, GI pour *ne*, GIG pour *mi*, GIN pour *tu*, GIR pour *ner*, GV pour *ka*, GVG pour l'indice de *adàru* (« sombre »); les Assyriens ont donc fait un choix dans l'ensemble des valeurs données aux signes par les Sumériens. »

Faux : 1° Fossey a négligé de dire comment les Assyriens pouvaient le savoir, vu l'absence de syllabaires composés par les Sumériens, ni à quoi pouvait leur servir un système si extraordinairement compliqué et destiné à l'expression d'une langue étrangère qui ne donnait pas signe de vie littéraire; 2° en outre, il cache au lecteur ma remarque de 1874, savoir que le système idéophonique s'est développé parallèlement au système phonétique : ce dernier, au temps de Sargon Ier (vers 3800 av, J.-C.), avait déjà terminé le cycle de son évolution et ne conservait plus du premier que les déterminatifs les plus utiles comme ceux des noms propres, de dieux, de localités, des espèces et du nombre pluriel. L'emploi des idéogrammes avec leurs valeurs particulières fut déjà alors purement facultatif et laissé au gré des scribes.

LA THÈSE IDÉOPHONIQUE

Avec une déloyauté abjecte, Fossey, insistant jusqu'ici sur deux phrases ambiguës seulement pour les chercheurs de chicanes, dirigeait ses sottes et malhonnêtes attaques contre la théorie de l'idéographisme parfait du sumérien qu'il m'impute. Dans le chapitre III, c'est la théorie idéophonique qui devient l'objet de la polémique. Pour épargner le temps et l'espace de la *Revue sémitique*, il sera utile de serrer encore plus que dans la partie précédente l'exposé des points en litige.

13. « Halévy : La syllabe sumérienne, étant idéogramme, ne se décompose jamais; on écrit BAR, MIR et non *ba-ar*, *mi-ir*. Selon Fossey, c'est une erreur matérielle et grossière : on trouve, assure-t-il, des *milliers de fois*, dans des textes sumériens, des

compositions comme *na-am* pour NAM et DI-IN-GIR pour *dingir*, qui montrent que les idées « d'abstraction » et de « dieu » n'étaient pas liées au signe, mais au son. »

Cynisme impudent : 1° il repose sur une confusion idiote des indications de lecture des syllabaires ou des gloses et le signe *radical* qui est toujours indivisible dans les textes régulièrement écrits ; 2° quelques textes d'une rédaction particulière, appelée EME-SAL, « parole de femme », emploient la graphie analytique dans le but de préciser la valeur admise dans ce mode de rédaction, qui est d'usage fort limité. Ces expressions n'ont donc pas de portée décisive. Quant aux préfixes et aux suffixes qui sont des phonèmes purs, ils s'écrivent naturellement d'une manière analytique ; 3° la graphie DI-IN-GIR, en dehors de la première colonne des syllabaires, ne se constate dans aucun *texte* sumérien ; je le mets au défi d'en citer un seul exemple !

14. Pour prouver l'idéographisme du syllabaire, j'ai fourni quelques exemples de signes composés d'une manière artificielle pour exprimer des mots très primitifs : « habitation élevée » pour « mère », « parole-beaucoup » pour « langue », *lu-gal*, « homme grand » pour « roi », etc. Fossey remarque que le premier composé se lisait *ama*, le second *eme*, le troisième *lu-gal*. Mais pourquoi ne les a-t-on pas écrits *a-ma*, *e-me*, *lu-ga-al*, puisque toutes les syllabes avaient des signes particuliers ? Fossey n'y a pas pensé, ou bien il le cache au lecteur selon sa coutume déloyale.

15. Sur l'introduction peu naturelle de mots « sumériens » dans les textes assyriens, j'ai cité (O. C. B., p. 57) les complexes SÚ-ÁŠ, ŠA (GAR)-UN, et la forme curieuse *hi-bil-ta-*NU-A-NI au lieu de *hibiltašu-un* (« leur dommage »), en demandant comment, si le sumérien était une langue naturelle, le premier peut remplacer à lui seul l'assyrien *ašrup*, « j'ai brûlé » ; le second (*action-homme*), à la fois *aškun*, « j'ai fait », et *iškun*, « *il* a fait » ; le troisième attacher à un mot assyrien un suffixe sumérien ? Fossey escamote le premier exemple ; pour le second, il répète la remarque de Lenormant que *un* était la terminaison de *aškun*, *iškun*, et non un radical à part, mais il cache odieu-

sement au lecteur ma rectification immédiate où j'ai rendu justice à la critique de Lenormant (*Civilisation babylonienne*, p. 268); enfin, après trente ans, il n'a pas honte d'insister sur ma lecture erronée de NV au lieu de *nu* avant le mot incomplet *a-ni*...! De là, il passe au suffixe sumérien MV remplaçant l'assyrien *ya*, qu'il ne peut pas nier, ainsi qu'aux groupes sumériens qui se comportent en assyrien comme des idéogrammes, et nous renvoie à l'usage des Japonais qui consiste à employer des mots et des phrases chinoises qu'ils lisent par des mots et des phrases correspondantes de leur idiome. Il rappelle ensuite le pehlevi, où les mots sémitiques étaient lus par les mots iraniens correspondants. Je suis incapable de juger le système sino-japonais; la conception du pehlevi est tout à fait inexacte; mais l'explication du *suffixe* sumérien *mu*, relié à des mots *sémitiques* et qu'on devait remplacer par le *suffixe* sémitique *ya*, prouve suffisamment que, pour les Assyriens, les deux systèmes ne formaient que deux modes d'exprimer leur idiome national. Une combinaison franco-allemande « pays *mein* » ou « roi *ihr* » en français, sous prétexte que *mein* et *ihr* doivent se lire « mon » et « leur », serait colossalement ridicule.

Fossey remplit ensuite douze pages avec les extraits de la critique que Lenormant a consacrée, en 1875, à la dernière partie de mon mémoire de 1874, et relative à des phénomènes de grammaire et de syntaxe. Cette manœuvre est SOUVERAINEMENT DÉLOYALE, car ma note rectificative a paru en 1876. Je la cite textuellement (C. B., p. 268) : « P. 60-71. Ce chapitre doit être modifié dans un certain nombre de détails, surtout en ce qui concerne la partie flexionnelle de l'accadien, comme les pronoms et certaines prépositions. La terminaison adverbiale *s*, précédée d'une voyelle, est seulement calquée sur l'assyrien *iš*, abrégé du suffixe démonstratif-possessif *šu*, « lui, son, sa, ses. » Nous pouvons donc dédaigner le réchauffé de trente ans qu'on nous sert et qui, d'ailleurs, a fait si peu d'effet dans le temps que, cinq ans après, la théorie antisumériste avait acquis les suffrages d'assyriologues aussi sérieux que Guyard et Pognon.

16. « Le roi sémitique Sinidinnam écrit ses documents en

« touranien »; est-ce naturel ? demande Halévy. » Lenormant répond et Fossey le répète : « Il les écrivait pour ses sujets touraniens, les deux peuples étaient mêlés[1]. » — Vaine échappatoire : par cela même que les « Touraniens » manquaient déjà de cohésions entre eux, le roi était sûr d'être compris en écrivant dans sa langue maternelle, et d'autant plus que son nom le désignait officiellement comme Sémite. On peut donc conclure de ce fait et d'autres faits analogues, que la rédaction des documents publics, tantôt en assyrien, tantôt en « sumérien », vient précisément de cette circonstance que, s'il y avait deux rédactions différentes, il n'y avait qu'un seul idiome, le sémitique. Et que dira-t-on du roi assyrien Asarhaddon et du roi babylonien Nabuchodonosor, dont l'un signe toujours ***an-hi-šeš-mu***, jamais *Aššur-ahê-iddin*, l'autre souvent ***an-pa-ša-du-šeš*** à côté de *Nabû-kudur-uṣur*; ont-ils épelé étrangement leur nom pour plaire à une population sumérienne qui n'existait déjà plus depuis au moins deux mille ans, même en Babylonie?

17. Halévy : « Chaque expression du lexique assyrien et même les noms propres de dieux, d'hommes, de pays, de villes, de montagnes et de rivières, ont un ou plusieurs correspondants en accadien. » Fossey-Lenormant me renvoient, à propos des noms divins, aux dieux grecs latinisés par les Romains. « Il est inexact que chaque divinité ***sumérienne*** ait son équivalent en assyrien, et réciproquement. Le dieu national des Assyriens : *Aššur*, écrit ***an-hi*** (ou ***šar***), « dieu bon », rentre manifestement dans la classe d'origine assyrienne. Plusieurs noms de villes ou de pays, comme Agade, Kiš, Magan et Meluhha, n'ont pas de doublets. De beaucoup, la forme assyrienne est une altération de l'autre : ***Uruk*** de VNVKI ; ***Uru*** de

1. Admirez la prudence suməriste : la phrase trainante « les deux peuples étaient mêlés », qui contredit au fond la phrase précédente, — car la nécessité d'écrits en deux langues suppose, au contraire, l'habitat séparé des deux peuples et l'ignorance réciproque de la langue du voisin, — n'a été ajoutée que par crainte qu'on ne leur demandât dans quelle région précise les Sumériens habitaient alors. En disant que les peuples étaient mêlés, le questionneur inopportun est doucement renvoyé dans le vide inabordable. Les coryphées de la jeune école ont reculé l'époque du « mélange » jusque dans la préhistoire la plus nébuleuse. Les suméristes peuvent maintenant dormir tranquilles.

VRVNV; *Eridu* de VRVDVG; *Barsiba* de BADSIABBA. Souvent une ville est nommée, tantôt par son vrai nom, tantôt par une périphrase : NIPPVRV est appelée EN-LIL-KI, la demeure du dieu EN-LIL; LARSAM est appelée BABBARVNV-KI. Les contrées bien sémitiques, comme *Bâbilu*, *Elamtu*, s'appellent en sumérien DINTIR-KI, NIMMA-KI, de même que l'Allemagne est nommée « Germany » par les Anglais, et par les indigènes « Deutschland ». Enfin, quand même le nombre des doublets réels serait considérable, on en trouverait un nombre encore plus grand en Hongrie, où il n'est guère de ville importante qui n'ait à la fois un nom magyar et un nom allemand. »

Faux d'un bout à l'autre : 1° j'ai parlé du lexique *assyrien*, dont les expressions sont directes comme dans les autres idiomes apparentés, et on y substitue celui du *sumérien* où presque tout consiste en périphrases; 2° les Romains, en adoptant les dieux grecs, en ont fort peu changé les noms : Bacchus, Hercules, Athena, Aphrodite, Mars = Arès, Hephæstus, Pluto, tandis que les groupes *an-hi* = Aššur, *en-lil* = Bêl, *ṣur-ud* = Marduk, *an-ag* = Nabû, etc., etc., ne se trouvaient jamais dans la bouche du peuple; 3° *Uruk*, « (ville) large » (ארך), ne saurait venir de *unu* (*ki* est aphone); *urunu* aurait donné *urun*; *urudug*, « ville bonne », n'a rien à voir avec *êridu* (עֲרָד); nous ignorons encore le sens exact de *Barsib* (peut-être « parc de berger »; cf. מִגדל עדר), mais *bad-si-ab*(*ba*), « mur-corne-vallée », est sans le moindre doute un jeu de mots sur le nom populaire; 4° les périphrases *en-lil-ki* et *babbar-unu-ki* se composent d'éléments assyriens : *babbaru* (ברר), *ênu* (ענו), *lilu* (לֵיל) et *kiu* (כו, قاع?); 5° *din-tir* exprime le phonétique pur *balaṭ kiššâti* (« vie des régions »), épithète de Babylone, 6° En Hongrie, les villes les plus importantes, comme Budapest, Debreczin, Komárom (Komorn), conservent leurs anciens noms; de même, *Kolos* et *Varad* sont légèrement altérés de « Klaus » et de « Ward », tandis que « Szeben » répercute le nom roumain « Sibiniu ». Lenormant ignorait cet état de choses en 1875 et Fossey l'ignore encore en 1904! 7° Fossey escamote déloyalement les noms des fleuves et des montagnes

qui persistent en grande partie intacts en Hongrie : Duna = Danube, Tisza = Theiss, Balaton = Platten (See), Szava = Save; Kárpátok = Karpathen. En Babylonie, les noms sémitiques servent de base aux groupes monstrueux du sumérien : en face de ***Purattu***, ***Pura-nunu***, « trou énorme », ***Idiqlat*** en face de ***idigna***, « gloire-face-pierre », etc.

Très désopilante est cette remarque de Fossey (p. 325) : « Nous avons suivi pied à pied Halévy dans son argumentation contre l'existence d'une langue sumérienne. » Un peu de modestie, M. Fossey ! C'est Lenormant qui a traîné le coche ; une mouche commençant ses voltiges trente ans plus tard ne bourdonne que pour la galerie. Il vous reste, dites-vous, à étudier (lisez « à copier ») quelques arguments positifs proposés dans les répliques de mes adversaires (vous n'y serez donc pour rien, quel dommage !) en faveur de la réalité d'une langue sumérienne. A mon regret, je n'y trouve que des redites fatigantes au sujet des particules et la ***redécouverte*** du ***critérium*** sumérien d'il y a trente ans[1]. Je vois que vous avez du temps à perdre; permettez-moi de ne pas vous imiter.

La lutte donquichotique contre l'idéographisme pur ne pouvant s'éterniser, Fossey se décide à taper dur sur l'idéographisme régulièrement évolué depuis 1876. Cette évolution scientifique le gêne évidemment ; il s'arrange comme il peut, ce qui le met en très mauvaise humeur ; ses chicanes se multiplient à l'unisson de sa déloyauté coutumière. Toute sa science est puisée dans les travaux de Lenormant et de Schrader.

19. « Pour la nature des phonogrammes qui seraient (selon Halévy) de simples noms d'épellation, il est facile de montrer combien est grande l'erreur d'Halévy. Les signes ***an*** et ***ud***, qu'il prend comme exemples, s'appellent, le premier ANV, le second HISSV ou VTV. On pourrait, à la rigueur, soutenir (c'est ce que je fais !) que les valeurs ***an***, ***his*** et ***ut*** sont tirées « par voie d'altération et de contraction » (audacieuse contre-vérité ! Il n'y a que l'abandon du *u* désinentiel assyrien) des noms de ces signes ; mais il resterait à prouver que ce sont

1. Sur ce prétendu *critérium*, voyez *Revue sémitique*, 1902, p. 170.

des mots assyriens (c'est déjà prouvé pour ANV et VTV!). Il faudrait, en outre, nous dire d'où viennent les valeurs DINGIR, EŠŞV, RA de AN (*dingir* vient de *digiru*, l'origine de *eššu* et *ra* est encore incertaine). » Fossey sait-il d'où viennent les noms *hê*, *zaïn*, *ḥêt*, *têt*, dans l'alphabet hébreu?); d'où viennent les valeurs BAB, BABBAR, BIR, LAH, PAR, TAM du signe VD? (l'explication en a été donnée en 1876. O.C.B., p. 210, n° 401!) et que devient cette belle théorie, quand le nom du signe est tiré de sa forme? Ainsi le signe VH s'appelle NIG-DVGAKA-NVNA-IDV; le signe KVL s'appelle MV-NV-TILLA. Fossey oublie que j'ai parlé exclusivement de « valeurs d'épellation », mais sa question même trahit une crasse ignorance des termes grammaticaux des Sémites : les noms des voyelles hébraïques *ĕ* et *è*, savoir *śewa*, *śĕbhâ* (שוא, שבא, ְ) et *segol* (סגול, ֶ) n'ont rien de commun avec les sons qu'ils désignent. La confusion des « valeurs d'épellation » avec les « noms conventionnels des signes » est tellement ancrée dans son esprit, qu'il s'attend à trouver comme déguisement (!) de *šu-ru-ub-bu har-ba-šu mu-na-aš-šir nap-har* (IV, R. 1 *a* 3), ?-GEŠ-PV-VBBV-SIRV KIKKINV-?-MAŠTENV̂ MV-NANV-DEŠŠV-SIRV NABBV-KIKKINV. Or, on trouve, remarque-t-il naïvement, A-ZA-AD GAR-ŠE BA-NIGINNA BA-E (*ibid.*, 1), qui est quelque chose de tout différent. » Ça devient évidemment grotesque, car pendant qu'il met dans le même sac les valeurs naturelles de lecture et les termes savants des signes, il clame triomphalement : « Halévy a confondu deux choses fort différentes, la valeur phonétique des signes et leurs noms! ». Dans le paragraphe cité (1885, p. 43), il n'y a pas un seul mot des noms savants des signes. Comment appelle-t-on un semblable procédé critique tout fait de substitutions illégitimes?

20. Fossey voit également peu clair au sujet de l'emploi dans les syllabaires du clou perpendiculaire devant les phonèmes qui indiquent la lecture des signes (p. 337-338). Il croit qu'il sert seulement à séparer les différents articles. Dans ce cas, il devait être d'un usage général dans toute sorte de textes. Or, on ne le signale que dans ces trois cas : les présages, les syllabaires et devant les noms propres. Sa fonction a donc une certaine analogie avec l'habitude moderne de souligner les

passages ou les mots spéciaux sur lesquels on veut appeler l'attention d'une manière particulière, les articles des présages, à cause de leur réputée importance, les noms des lectures et les noms d'hommes parce qu'ils diffèrent des noms communs. Du reste, un signe de séparation a sa place à la fin et non au commencement du passage.

21. Dans l'érudition assyro-sémitique, Fossey est tellement dépaysé qu'il n'y voit goutte (p. 338-341). Les procédés à l'aide desquels les phonèmes « sumériens » sont tirés de l'assyrien le déconcertent absolument. Il admet forcément la dérivation directe, mais quand on lui met sous les yeux des dérivations incontestables comme AN de *Anu*, IṢ de *iṣu*, TAB de *tappu*, EL de *ellu*, RAT de *râtu*, etc., d'où les rencontres fortuites sont exclues, son savoir sémitique étant très borné, il croit pouvoir se tirer d'affaire en affirmant que les mots assyriens ont été empruntés au sumérien. Mais quand la coïncidence est moins frappante au premier aspect, il jette de hauts cris : « Halévy se contredit, il viole lui-même son principe fondamental ! Malgré le principe d'acrologie, il fait venir NIM de *anim*, voire même VR de *gušur* ! » Un mot suffira à mettre en lumière l'ignorance du critique improvisé : 1° En ce qui concerne l'élimination de la voyelle initiale, il ne faut pas être docteur titulaire pour savoir que les noms des lettres *effe*, *elle*, *emme*, *enne*, *erre*, *esse*, indiquent les valeurs *f*, *l*, *m*, *n*, *r*, *s*, sans *e* initial. 2° Fossey ne sait pas non plus que la négligence de *guš* est motivée par la supposition que ce phonème a été assimilé au déterminatif *giš*, « bois », ainsi *guš-ur*, « bois gros = poutre », en sorte que *ur* semblait constituer la substance du mot. Que cette origine soit vraie ou fausse, il n'y a pas violation de principe. 3° Son insipide appropriation de la plaisanterie de Lenormand réchauffée, qui, en imitant mon procédé qu'il ne comprend pas, fait tirer l'allemand *Fuchs* du grec *Alopex* par les intermédiaires *lopex*, *opex*, *pex*, *pix*, *pax*, *pux*, *fux*, a été utilisée par les cabalistes depuis des centaines d'années. Pour chasser le démon de l'oubli qui s'appelle *Armimas*, on écrit ce nom en diminuant le nombre des lettres : *Armimas*, *remimas*, *mimas*, *imas*, *mas*. Si Fossey craint d'oublier quelque chose en assyriologie, je lui recommande cette recette cabalistique.

Je ne reviendrai pas sur l'objection que tel signe n'a pas la valeur du mot assyrien homophone. La moindre modestie n'oserait prétendre à la connaissance de la signification primitive de chaque vocable assyrien. Avec quelque connaissance du sujet, Fossey aurait su que *dannu* réunit les significations de « fort » et de « violent », que AD signifie en même temps « père », « mère » et « frère », que la lecture *ag* et *lig*, de DAN, vient de *aggu* et *li'u* (*g* final correspond à *k*, *g*, *h*, '), que presque toutes les cinq valeurs de DAN ont été expliquées en 1876. C'est donc pour cacher sa confusion qu'il cherche à se débarrasser des 219 coïncidences monosyllabiques et polysyllabiques réunies par moi en 1901. Je le mets au défi de donner un commencement d'explication d'un phénomène linguistique aussi extraordinaire !

22. J'ai établi six indices certains par lesquels on reconnaît les mots assyriens employés en « sumérien » : 1° forme plus complète; 2° caractère de première nécessité; 3° fertilité en formes dérivées; 4° caractère sémitique général; 5° tournure assyrienne de l'idée fondamentale; 6° caractère accessoire de la voyelle motrice (Halévy 1883, p. 403-404). Fossey fait *déloyalement* un choix infime parmi les nombreux exemples que j'ai fournis pour chaque catégorie et prétend qu'ils ne sont pas décisifs. Ignorant les langues sémitiques, il croit tout possible et ne réfléchit même pas que la plupart des mots cités appartiennent à plusieurs des catégories énumérées : les formes *adamatu*, *iṣ̌taritu* viendraient, selon lui, de ADAMA, IŠATR, augmentés du *t* féminin; or, les langues sémitiques n'ajoutent *jamais* cette terminaison aux mots étrangers. Et que pense-t-il des thèmes אדם et עשתר qui sont généralement sémitiques (4°) et dont le second porte, en outre, la consonne sémitique par excellence, le *'aïn*? Relativement à MVRVB, il cache la forme abrégée MVRV qui le caractérise comme un phonème archaïque tiré de ארב (cf. *ṃuśab*, de ושב) : *laṃassu*, *parakku* seraient refaits de LAMA, BARA, par étymologie populaire (!); même abréviation dans GARA de GARAŠ, GVR de GVRVN. Il nie même l'existence des mots *aśurakku*, *udu* (*uddu*), ASVR, V, parce qu'il ne les a pas trouvés dans le dictionnaire, prouvant ainsi qu'il ne connaît pas les textes : *aśurrakku*-A-SVR, dans R., IV, pl., 26, 4,

54-55; *uddu*, dans H. et B., p. 21, 2; V, dans la glose archiconnue V-KVR-ŠV (lois de famille) pour VD KVR-ŠV. Serré par le sémitisme évident de INE, IS, ID, SAG, il esquive la réponse directe, passe à côté et pose la question de savoir pourquoi ces idéogrammes ont reçu les valeurs syllabiques IGI, GIS, A, ŠAG, mais notre incapabilité momentanée de tout expliquer peut-elle faire que les valeurs fondamentales du syllabaire IS = *iṣu*, ID = *idu*, ne soient pas sémitiques? Inutile de relever les niaiseries qu'il débite au sujet des catégories 5e et 6e, ainsi que sa critique tardive au sujet de certaines de mes étymologies abandonnées depuis de longues années ou de la traduction de quelques mots des textes magiques datant de 1880 (p. 343-348). Quand on ne fait soi-même que copier des traductions faites par les autres, quinze ou vingt ans plus tard, on est sûr de ne jamais se tromper. Fossey est donc, à juste titre, infaillible.

23. Tapage ridicule au sujet du *déguisement* ou *dissimulation* des mots réels par des procédés artificiels. On pourrait trouver un terme plus exact pour exprimer ce mécanisme, mais le fait de l'allographie ne saurait être contesté. Nabuchodonosor écrit souvent son nom AN-PA-ŠA-DV-ŠIŠ, Assarhaddon signe toujours AN-HI ŠIŠ-MV, Sennachérib s'appelle dans ses documents AN-EN-ZV-ŠIŠ-MEŠ-SV et Asurbanipal, AN-HI-KAK-A ou AN-HI-bani-TVR-VŠ ou encore AN-HI-*ba-an*-AA; n'y a-t-il pas un cas de déguisement plus ou moins complet du nom réel par des idéogrammes équivalents des mots assyriens qui le composent? Ou bien croit-on sans rire que ces rois ont traduit leur nom en « sumérien » comme un certain *Holzmann* qui grécisa le sien en *Xylander?* Mais ce dernier cas disparaît devant la composition hybride mi-sumérienne, mi-assyrienne des deux premières formes, car si Holzmann a cru pouvoir anoblir son nom rébarbatif sous une forme entièrement grecque, il n'était pas assez fou pour s'arrêter à moitié chemin à une forme composite comme *Holzander* ou *Xylomann*. La tendance au déguisement dans les noms propres assyro-babyloniens existe réellement, en dépit de toutes les dénégations d'Oppert et Cie, seulement leur polémique a transformé ce secret de polichinelle en *cryptographie*, afin de m'imputer

l'idée idiote que les Assyriens ont voulu cacher au peuple le contenu de leurs documents publics. Cette malveillante et perfide insinuation est reprise par Fossey, malgré mes protestations réitérées contre ce mensonge dévergondé!

Le *déguisement* idéographique des noms d'hommes étant prouvé, on conclut logiquement que tous les noms sumériens analogues, noms propres ou noms communs, ne sont que des formes allographiques de l'assyrien sémitique et nullement l'expression d'un idiome étranger.

24. A force de vouloir tout contredire, notre critique (?) tombe dans la pure divagation. Voici un exemple bien typique. Dans mon mémoire de 1883, p. 289, j'ai écrit : « Le procédé par lequel les scribes assyriens ont figuré la ville de *Kuta* au moyen du groupe *Tik-gab-a-ki* est encore plus frappant, car, grâce à la loi de la polyphonie, ce groupe se lit simplement *gu-du-a* = *guda*, ce qui donne la forme démotique *kutu* avec le changement des dures en douces, nécessité par le jeu du rébus. Aucun homme sensé ne se résignera à croire que la forme *gu-du*, signifiant « cou-aller », soit un nom de ville réel. » La réplique de Fossey est ébouriffante : « Il serait tout aussi déraisonnable de dire que *ku-tu* n'est pas un nom de ville réel, parce que les signes *ku* et *tu*, pris comme idéogrammes, sont respectivement les valeurs « vêtement » et « enfanter ». Oui, sagace avocat! Vous ignorez donc que les syllabes qui composent les mots d'une langue réelle et les signes par lesquels on les exprime, sont deux choses absolument différentes? Puis, si le sumérien avait la forme *ku-tu* ou *gu-du*, vous auriez eu, pour échapper au ridicule, la ressource de dire que la ville est d'origine sémitique, et le sumérien serait resté intact; maintenant, le *déguisement* étant démontré, le caractère artificiel du « sumérien » ne peut plus être nié. Par surcroît d'infortune, la confusion constante de la rédaction allographique et de la rédaction phonétique vous fait croire qu'il serait tout aussi facile de dire que le démotique *gi-hi-in-na* ne présente pas le caractère d'un mot réel, parce que, pris idéographiquement, les signes GI-HI-IN-NV signifient « roseau-parfait-vêtement-sans », ce qui serait encore plus étrange que la forme sumérienne GI-AN-HA, « plante du poisson

divin ». Vous avez donc oublié que le système phonétique consiste précisément à faire abstraction du caractère idéographique des signes!

A défaut de connaissances sémitiques, Fossey trouve fort naturel que les formes assyriennes *kutu*, *lilû*, *aśakku*, soient tirées du sumérien GV-DV-A, LIL, A-ZAK. Le premier groupe a été discuté ci-dessus, le sémitisme de *lilû* est garanti par le féminin *lilîtu*, et celui de *aśakku* par l'existence des verbes עָשַׁק et עָשַׁק en hébreu, avec la signification de « disputer, violenter ». Il avoue que *din*(*tin*)-*tir*, « demeure de vie », est une simple périphrase, mais ne se soucie nullement de donner le vrai nom sumérien de Babylone ni celui du « cuivre » périphrasé par ZA-BAR, « le brillant », qualificatif emprunté à l'assyrien *ellu*, « brillant » et « cuivre » ; de son côté, ZA-BAR joue sur l'assyrien *siparu* (r. ספר, שׁפר), dans le but de produire idéographiquement le sens de « pierre (métal)-brillante ». Le caractère périphrasique et artificiel de « précieux-vrai » (KV-GI) pour « or » et de « précieux-blanc » (KV-PAR) pour « argent » est également incontestable; Fossey nous obligerait beaucoup s'il nous révélait les vrais noms « sumériens » de ces métaux.

25. Ce qui est dit sur la polysémie des syllabes « sumériennes » projette un triste jour sur la sincérité de la critique (p. 352-355). J'ai cité plusieurs exemples pour illustrer l'impossibilité pour une langue réelle d'attribuer à un seul monosyllabe une foule de significations d'un ordre d'idée très divers. Avec sa déloyauté habituelle, Fossey fait croire à ses lecteurs que je n'ai cité pour preuve que le seul signe GIR, qui signifie à la fois « scorpion, épée, chemin (plus exact que « champ labouré »), éclair », afin de pouvoir renvoyer au lexique arabe où, sous un seul vocable, on trouve, dit-il, des groupements d'idées beaucoup plus étonnants pour nos habitudes d'esprit. Si cela était, le génie sémitique du « sumérien » en serait encore plus confirmé, mais le rapprochement est faux : en arabe, un objet a toujours un ou plusieurs mots qui l'expriment directement; le sumérien fait emploi d'un seul signe pour exprimer jusqu'à cinquante objets divergents. Naïvement, Fossey trouve le lien du groupe susmentionné dans la forme primitive du signe GIR, qui représentait une image ayant pu

donner lieu à ces multiples significations! Tant mieux, c'est donc un idéogramme et non pas un vrai mot! C'est aussi le cas des exemples supprimés par Fossey, savoir VH, « abeille, pou, puce, teigne, ver, renard », du signe TIK lu *gu*, qui a les dix significations suivantes : « dieu de l'univers, pays, face, œil, oreille, figure, devant, pied, voir, regarder », en dehors de beaucoup d'autres encore mal déterminées. Est-ce imaginable dans un idiome réel? Fossey n'a cure d'en parler. Le phénomène même de cette polysémie outrée ne trouble pas son assurance; il ne s'étonne pas non plus que le signe GIR, « pointe d'épée », puisse aussi signifier « chemin » (GÌR) et « ami » (TAB), « confusion de sons similaires d'une part, homophonie de l'autre ». D'après une communication de M. Chavannes, citée par Fossey, « en chinois, des mots de sens différent, mais de prononciation semblable, peuvent aussi être représentés par un même caractère, en vertu d'une convention analogue à celle qu'on admet dans le rébus ». Voilà le mécanisme du rébus, tant décrié quand je l'ai signalé, qui entre maintenant par la grande porte en sumérien!

26. Le procédé *déloyal* refleurit (p. 354-358) à propos : 1° des noms de nombres sumériens, dont Fossey conteste, à tort, les valeurs *kas* et *bi* pour « deux », mais il ne souffle mot sur les quatre phonèmes *id*, *giš*, *ge*, *aš*, qui expriment le nombre « un »; 2° du groupe ZV-AB, dont il fait venir l'assyrien *apsu*, « abîme », qui garantit la forme AB-ZV et qui revient en phénicien sous la forme Ἀπασων = h. *ephes*, אפס, « fin, vide »; il se tait aussi sur ma remarque qu'il ne viendrait jamais à l'idée d'un peuple d'exprimer le mot « abîme » par la périphrase « maison de sagesse »; 3° de quelques expressions ambiguës au sujet de l'unité essentielle du système hiératique à toutes les époques ou de quelques traductions que j'ai abandonnées dès 1883 par suite des justes observations de M. Schrader.

27. Jamais les auteurs assyro-babyloniens ne font mention d'un dualisme linguistique dans leur littérature. N'est-ce pas parce que les deux rédactions hiératique et populaire n'ont pour origine qu'une seule et même langue? La réponse de Fossey est amusante : « Les rois d'Assyrie (dans leurs souscriptions) n'avaient pas prévu Halévy. Homère (qui écrit dans

sa langue maternelle) n'a pas cru nécessaire de dire qu'il écrivait en grec, et, en dehors du titre, il n'est pas fait mention ni de grec, ni de français dans un dictionnaire grec-français; or, les lexiques suméro-assyriens d'Asurbanipal sont, comme toutes les œuvres de sa bibliothèque, dépourvus de titre proprement dit » (p. 359). Mais ma question a précisément pour objet le manque obstiné de ce titre indispensable pour les œuvres rédigées en deux langues différentes. Cela caractérise suffisamment la mentalité de l'avocat improvisé. La seule mention de *lišân Sumeri* se lit sur un fragment, et sur un autre il y a la phrase mutilée KI-TA EME TILLA-KI] AN-TA EME-KV[-KI] = *šapliš akkadâ eliš šu*[*merâ*]; on ne peut y voir qu'une distinction analogue à celle de « langue d'oil » (au nord) et « de langue d'oc » (au sud). On savait depuis longtemps que le titre Accad et Šumer désigne les deux parties de la Babylonie : Accad au nord, Šumer au sud. C'est se lancer dans la pure fantaisie que d'appliquer cette phrase à la disposition des textes prétendus « bilingues » à version interlinéaire. Dans ce cas invraisemblable en lui-même, le « sumérien » aurait été nommé avant l'accadien sémitique conformément à la disposition réelle des lignes. Qu'en Babylonie le dialecte du nord ait pu et dû différer par certaines particularités du dialecte du midi, c'est ce qu'on voit par l'analogie de la Palestine où le parler des Éphraïmites différait notablement de celui des Judéens. Mais Fossey tient encore à agrémenter l'imbécillité par des chicanes déloyales. Bien que mes travaux parlent depuis 1890 des Cosséens ou Cassites comme d'un peuple non sémitique, il me rappelle que j'avais supposé auparavant que le cosséen était un dialecte assyrien exprimé par un procédé artificiel. Il s'étonne aussi que je ne me sois pas attaqué à l'anzanite, car il n'est nullement question d'une langue anzanite ou susienne. Le cynisme de cette allégation est vraiment révoltant! Il n'y a pas d'assyriologue qui ne connaisse les passages qui livrent toute une série de mots de la langue de la Susiane (NIM-KI). En remâchant les expectorations d'Oppert, le maître-chanteur grotesque, il ose affirmer (p. 360) que ces étymologies me permirent de lire les inscriptions chypriotes en sémitique, pour satisfaire ma manie de pan-

sémitisme, mensonge effronté dont j'ai fait justice depuis plus d'un quart de siècle!

28. Les Sémites conquérants auraient-ils bénévolement consenti à recueillir la littérature d'un peuple étranger détruit par eux-mêmes pour admettre son idiome comme une langue sacrée, non seulement en Babylonie, mais aussi en Assyrie où il n'a pas existé un seul individu de la race de Sumer? Les Romains, après avoir traduit l'*Agriculture* de Magon, ont délaissé l'original. On veut, de plus, que les Assyro-Babyloniens aient conservé, par tradition, la prononciation exacte de cette langue étrangère qui n'est pas *même écrite phonétiquement* (en comparaison avec le système phonétique où la polyphonie des signes est très limitée). C'est d'autant plus absurde que la lecture incorrecte du mot ne change rien au sens. Fossey réplique après Lenormant que, dans une littérature religieuse et surtout liturgique, la traduction ne peut pas remplacer l'original, dont les mots ont une valeur propre, un pouvoir magique. Si Lenormant peut être excusé par l'état sommaire de la littérature assyriologique en 1874, Fossey ne devait *honnêtement* pas le reproduire à une époque où la littérature liturgique forme une partie infime comparativement aux documents innombrables de caractère historique, augural, légendaire, commercial, et d'autres sujets profanes rédigés en « sumérien » par des auteurs sémites et dans lesquels il ne peut être question du pouvoir magique des mots. Les Coptes, comme les Juifs, récitent leurs prières dans leurs anciennes langues nationales; l'analogie favorise donc l'idée que le « sumérien » est au fond la langue assyrienne. Fossey pense que la pratique de deux modes de rédaction de la langue maternelle est aussi difficile que l'emploi d'un idiome étranger exprimé au moyen de signes dont la lecture et le sens se prêtent à un amphigouri excessif, à tel point que les scribes se virent obligés de confectionner *un demi-million de gloses* (Oppert) pour y remédier autant que possible. Par cette absurdité colossale, son état mental est suffisamment jugé. Mais sa mauvaise foi dépasse toute limite dans ce fait qu'il cache au lecteur ce que tous les assyriologues ont été obligés d'avouer, savoir que les « Sumériens » *n'ont pas laissé une seule ligne*

écrite de leur main. Les Sémites n'avaient donc pas de modèle rédigé à imiter. Auraient-ils donc inventé un système aussi compliqué pour écrire une langue étrangère qu'ils n'ont apprise que par l'usage oral? Sans être aveuglé par un parti pris obstiné, le cerveau le plus abruti n'en admettra la possibilité.

29. Je dédaignerai de suivre Fossey dans ses nouvelles expectorations (p. 362-365) au sujet du prétendu ***déguisement*** ou ***rédaction cryptographique***, dont il m'attribue l'idée. Le mensonge a déjà été démontré plus haut. Il faut cependant dire un mot : Oppert-Fossey demandent pourquoi les rois assyriens n'ont jamais écrit en ***dissimulé*** (!)? La réponse est facile : Les rois assyriens ont simplement suivi l'usage des rois babyloniens qui, dès le XVe siècle, écrivaient leur correspondance en ***phonétique.*** Oppert connaît-il des documents plus anciens appartenant à des rois assyriens? S'il ne peut en présenter un seul spécimen, il ferait bien de ne pas jeter de la poudre aux yeux des lecteurs inexpérimentés. Fossey, de son côté, s'indigne à l'idée soutenue par moi que les tablettes qui donnent des textes « bilingues » en caractères grecs ont été faites par des Babyloniens hellénistes, dans le but de faciliter la lecture des textes cunéiformes au moyen d'une transcription alphabétique et précise. Il aime mieux affirmer que ces tablettes avaient été rédigées à l'usage d'un Grec désireux de s'initier aux deux langues littéraires de la Mésopotamie, dont l'une était déjà morte depuis trois mille ans au minimum! Chose curieuse, les Grecs d'Égypte, malgré leur séjour dans ce pays six siècles avant l'ère chrétienne, n'ont jamais montré une pareille curiosité à l'égard de la langue égyptienne et de l'idiome des hiéroglyphes représentés sur des milliers de monuments publics. Cet amateur hellénique de la philologie babylonienne « bilingue » nous arrache un cri d'admiration, et c'est la gloire de Fossey de l'avoir tiré de l'oubli séculaire!

30. *Rapport grammatical entre les deux systèmes.* — Pour prouver mes hésitations sur ce point, Fossey (p. 366) cite un passage (Halévy, 1883, p. 402) dans lequel, dit-il, je n'affirmais plus comme en 1874 (p. 317 et suiv.) que la morphologie et la syntaxe du sumérien sont calquées sur celles de

l'assyrien. « Le démenti que les faits lui ont infligé l'a rendu plus prudent. » Je me félicite d'abord de ne jamais avoir eu la tendance à l'entêtement obstiné, mais j'aurais de la peine à féliciter Fossey l' « Infaillible » d'avoir falsifié la teneur du dernier passage. On y lit : « Le mécanisme du verbe accadien n'est pas suffisamment éclairci pour que l'on ait une idée nette sur ses rapports avec le verbe assyrien... Ce que nous pouvons entrevoir déjà à l'heure qu'il est, c'est que le verbe accadien suit strictement les modifications du verbe assyrien, qu'il a le même nombre de temps et de voix. » Et plus loin (p. 68-69) : « Le fait que, dans quelques particularités, le verbe accadien s'est tracé une voie différente n'étonnera point quand on pense à la difficulté qui fit naître l'incorporation des suffixes, régimes usités dans la langue vivante. » C'est absolument le contraire de l'opération mécanique du *calque*, dont Fossey m'impute la conception. Outre le génie assyrien fondamental, le système allographique possède une foule d'autres traits spéciaux assyriens, et en premier lieu l'état construit : DIG-GA (GA complément phonétique) KIŠ-KI, « butin de Kiš », NIN GIRSV, « seigneur de Girsu », où Fossey exige l'abrégement de la voyelle de NIN ! Dans GAN-SAL signifiant *tanitti* (Guyard), Fossey n'est pas sûr que SAL est l'indice du féminin ! Ne pouvant nier que SAL-HVL et SAL-ŠIG rappellent singulièrement l'assyrien *limuttu*, le « mal », et *damqutu*, « le bien », qui marque le neutre logique par le féminin, il se console en disant que ces mots sont rares et que même les textes d'Hammurabi ont été influencés par l'assyrien ! Mais a-t-on jamais écrit en latin *bonê* au lieu de *bona* par l'influence du grec *kalê?* Avec des subterfuges aussi ridicules et en présence de la niaiserie obstinée à ne pas tenir compte des nécessités afférentes à la construction du système artificiel, il est oiseux de répondre par le menu aux objections relatives à la formation du verbe « sumérien », objections qui se résument continuellement dans l'interrogation : pourquoi telle chose est faite ainsi et pas autrement? Les faits connus et concordants ne comptent pas; c'est l'ensemble de l'inconnu et du conventionnel que l'antisumériste doit expliquer sous peine de déchoir, tandis que le sumériste est déchargé de toute motivation ! Le désir de cacher le vrai état de choses se manifeste aussi dans

la discussion concernant l'*attraction vocalique*, commune, en principe, aux deux systèmes rédactionnels. Fossey me fait dire *déloyalement* que l'*harmonie vocalique* est un besoin *impérieux* de l'assyrien (p. 375). Sur la question des pseudo-dialectes, je me contente de renvoyer à ce que j'en ai dit *Revue sémitique* 1905, p. 45-50. Fossey n'a soin de s'engager dans cette matière épineuse (p. 375-376); c'est d'une sage prudence.

31. A ma question : Où est l'art « sumérien »? les adversaires ne peuvent se tirer d'embarras qu'en considérant l'art chaldéen comme le résultat du mélange des deux races. C'est d'abord avouer que les « Sumériens » n'avaient pas d'art avant de cohabiter avec les Sémites; mais alors comment prouveront-ils que cet art n'est pas dû à l'initiative sémitique? Mystère. Enfin, y a-t-il au moins un *seul nom sumérien de ville, de fleuve ou de montagne* dont le souvenir soit resté jusqu'à nos jours, à l'instar des noms assyriens? Fossey ne trouvant de réponse à donner, procède à me rappeler que j'avais admis, par ailleurs, une double nomenclature géographique en Babylonie; or, là j'ai parlé des textes cunéiformes et nullement de la survivance traditionnelle! Pour dire quelque chose, il affirme sans rire que les noms assyriens *Idiqlat* (Tigre) et *Purat* (Euphrate) sont tirés du sumérien IDIGNA et BVRANVNV! Ces deux vessies transformées en lanternes constitueraient tout l'héritage linguistique légué au monde par les « Sumériens », nés et décédés on ne sait quand ni comment.

32. Bavardage en l'air au sujet de la nationalité des Chaldéens (p. 378-381). En 1874, les assyriologues, sur l'initiative d'Oppert, croyaient fermement que les Chaldéens étaient des Touraniens. Ils invoquaient le nom hébreu *Kasdim* (כַּשְׂדִּים), dans lequel ils voyaient un composé « sumérien » *kaš-dim*, qui signifierait « deux-fleuves ». Mon opposition rappela l'usage constant des auteurs hébreux, depuis le Pentateuque jusqu'au livre de Daniel, d'entendre par « Chaldéens » des tribus sémitiques parlant des dialectes araméens. Par cela, la prétention de trouver dans Bérose la mention des Touraniens comme habitants présémitiques de la Babylonie s'est

définitivement évanouie. Fossey se tait déloyalement sur la cause de mon opposition et trouve que la chose n'est pas encore prouvée, parce que l'ancien nom des Touraniens a pu être appliqué plus tard aux Araméens ! En revanche, il souligne que « tirer du livre de Daniel des arguments sur la langue parlée en Babylonie quatre ou cinq mille ans avant J.-C., c'est vouloir dire qu'on parle maintenant arabe à Bagdad et que l'arabe est une langue sémitique ». Il ignore que, parmi les assyriologues que je visais alors, il y en avait et il y en a encore aujourd'hui, selon lesquels les Sumériens ont existé jusqu'à l'époque des Parthes. Il revient ensuite de nouveau sur l'expression ἀλλοεθνεῖς de Bérose, qu'il traduit erronément par « hommes de races diverses », au lieu de « hommes de tribus diverses », afin d'y trouver une allusion aux Sumériens !

33. Dernier point : Une race à langue non sémitique, comme les Sumériens, qui aurait peuplé le pays euphratique et inventé l'écriture cunéiforme, devait être souvent mentionnée dans les textes assyro-babyloniens ; or, on n'y en trouve pas une seule mention ; cela ne prouve-t-il pas qu'elle a été inventée par des cerveaux en déroute ? Fossey réplique inconsidérément : « Mais ces textes ne parlent pas non plus d'une race sémitique. » Fossey mutile de nouveau ce passage (1874, p. 30). J'y ai cité deux souscriptions d'Asurbanipal : l'une, au bas d'une tablette « bilingue », porte les mots : ***kipi dipi u telmedi labiri gabri Aššur*** (***ki***) ***u Akkad*** (***ki***), « conformément aux tablettes et aux documents d'Assour et d'Akkad (= de la Babylonie) ». Une autre tablette en ***sémitique seul*** a : ***kipi dipi u... labiri gabri Aššur*** (***ki***) ***Šumer*** (***ki***) ***u Akkad***, « conformément aux tablettes et ... anciennes, exemplaires assyrien et babylonien ». Ici, il est absolument évident que « Sumer et Akkad » ne comporte que l'idée géographique de Babylonie ***unilingue***, c'est-à-dire sémitique. Dans les autres textes, l'expression ***niši Šumeri u Akkadi*** ou ***Akkadû*** pour « Babyloniens » revient d'innombrables fois, et toujours avec le sens d'une seule race et d'une seule langue.

Je dédaigne la tartine finale, où la bassesse le dispute au ridicule. Dans le long cours de cent pages, on ne découvre pas

une seule idée juste, ni un seul procédé qui ne soit entaché d'une insigne malveillance et d'une déloyauté abjecte. Fossey a été mon élève pendant quelques semaines; il a été l'élève du P. Scheil pendant deux ans et reçut de lui instruction et secours matériel. Il nous a trahis tous les deux. Il a poussé son ingratitude envers le P. Scheil jusqu'à supprimer le titre de ses précieux volumes de la collection de Morgan, qui contiennent les admirables traductions des plus anciens textes sémitiques et anzanites que l'Europe nous envie, et qui ont réhabilité l'assyriologie française tombée en décadence depuis la mort d'Amiaud. J'ignore le but que peut avoir un pareil débordement de haine et d'audace vaniteuse et absolument improductive pour la science. Personne ne prendra au sérieux cette élucubration odieuse qui projette une ombre sinistre sur la sereine honnêteté de notre école assyriologique, encore à moitié affaissée sous un joug aussi tyrannique que grotesque qui la paralyse depuis 1883.

Nous croyons utile de terminer cette ennuyeuse controverse en donnant un aperçu sommaire des bases aujourd'hui acquises et désormais inébranlables de la thèse antisumérienne. Elles peuvent être divisées en faits négatifs et en faits positifs.

PREUVES NÉGATIVES

1. Absence de toute trace du peuple « sumérien » durant la période de *cinq mille ans* d'histoire babylonienne.

2. Absence absolue de la même entité ethnique dans l'histoire des peuples voisins et parlant, avec quelques légères variations, la langue babylonienne.

3. Il n'existe pas d'inscription « sumérienne », fût-ce *d'une ligne seulement*, qui ne soit pas rédigée par un scribe babylonien sémitique.

4. On chercherait de même en vain le moindre vestige de syllabaires sumériens offrant la lecture des signes ou les multiples valeurs lexicographiques dont ils sont susceptibles.

5. A défaut d'une littérature rédigée par les « Sumériens » eux-mêmes, les Sémites n'auraient pu prendre connaissance

par qui que ce soit des énormes complications propres à ce système graphique s'ils ne l'avaient pas inventé eux-mêmes.

6. Les Sémites n'auraient pas accepté et se seraient encore moins chargés de perpétuer chez eux la langue d'un peuple *illettré*, qui n'était d'aucune utilité pour la rédaction de leurs propres monuments littéraires.

7. Un peuple pourvu d'une civilisation supérieure n'aurait pas disparu devant les conquérants sémitiques qui, à ce que l'on affirme, lui étaient intellectuellement inférieurs, et qui acceptaient même son idiome comme une langue sacrée.

8. La désignation de la Babylonie par l'expression « pays de Sumer et d'Akkad » est d'un caractère purement géographique signifiant « haute région » et « basse région », mais n'a aucunement en vue un dualisme de race ou de langue.

9. Les textes babyloniens fournissent des spécimens de mots susiens, kassites, sutiens, khatiens, etc., mais ne parlent jamais de mots sumériens.

10. Dans les textes prétendus « bilingues », il n'est jamais question de traductions faites du sumérien en sémitique ni du sémitique en « sumérien ».

PREUVES POSITIVES

1. Présence des consonnes sémito-assyriennes *ṭ*, *ṣ*, *q*, dans le syllabaire cunéiforme.

2. Une partie considérable des valeurs fondamentales du syllabaire est tirée de mots assyriens qui expriment la signification idéographique.

a) Avec conservation complète de la consonne finale :

AN, de *Anû*, « dieu Anou, dieu ».

IL, de *ilû*, *elû*, « être haut, élevé » (r. עלי).

EL, de *ellu*, « pur, brillant » (r. חלל, « laver, purifier », *alâlu*).

EN, de *ênu*, « seigneur », *entu*, « dame » (r. און).

GAN, de *gannatu*, « jardin » (r. גנן).

KIL, de *kilu*, « clôture » (r. כלא).

KI, de *kiu* (= *qiu*), « lieu, terre, région » (r. כן ou קוע, ar. *qâᶜ*, pl. *qîᶜân*).



DAN, de *dannu*, « fort » (r. דנן).
SAG, de *šaqû*, « sommet de la tête, tête » (r. שקי).
RIG, de *riqqu*, *riggu*, « plante, verdure » (r. ורק).
HAP, HAB, de *hapu*, « briser, détruire » (r. חפי).
AL, de *allû*, » chaîne » (r. עלל).
VL, de *ullû*, *ulû*, « avant, passé » (r. אול).
ABVL, de *abullu*, « grande porte » (r. ובל).
AGA, de *agû*, « couronne, tiare » (r. אגו).
AGAR, de *ugaru*, « champ » (r. וגר).
LAGAR, de *lagaru*, « prêtre » (r. לגר = נגר; cf. ar. *nagîr*).
NANGA, de *nagû*, « contrée » (aram. נגוא, ar. *nigâ*).
IŠIB, de *išippu*, « magicien » (r. אשף).
KALAMA, de *kalamu*(*a*), « le tout, l'univers » (r. כל + מה).
MILAM, de *milammu*, « splendeur » (r. למע), etc., etc.

b) Avec l'adoucissement des consonnes dures en douces (prononciation particulière aux Babyloniens).

AZ, de *azû*, « médecin » (aram. אסי).
GVZA, de *kussû*, « siège, trône » (h. כִּסֵּא, aram. ar. *kursî* (r. כסר).
ABZV, de *apsû*, « océan, mer » (r. אפס).
MADA, de *mâtu*, « pays » (aram. מָתָא, « lieu, ville, pays »).
ZIG-GA, de *zîqu*, « souffle, vent » (r. זיק).
ZABAR, de *siparu*, « cuivre » (r. ספר), etc.. etc.

c) Avec l'omission de la consonne finale :

BAR(A), de *parakku*, « lieu saint, temple » (r. פרך).
ADAMA, de *adamatu*, « sang coagulé, pus » (r. אדם).
LAMA, de *lamassu*, « colosse gardien » (r. למס).
MAL, MA, de *malû*, « plein, possédant » (r. מלא).
DV, de *dumu*, « fils, enfant, petit » (r. דמי).
TEMEN, TE, de *temennu*, « fondation, base » (r. אמן).
VMVN, V, de *ummânu*, « expérimenté, artiste, sage, seigneur » (r. אמן).
DVG, DV, de *dumqu* (*duwgu*), « grâce, faveur, bien, bonheur » (r. דמק).
ZIG, ZI, de *zîqu*, « vent, souffle, vie » (r. זיק).

SYSTÈME IDÉOPHONIQUE (= SUMÉRIEN)

Faits de grammaire et de syntaxe.

a) Emploi du mécanisme de l'état construit :
DV-ZI, *mâr-napišti*, « enfant de la vie ».
E-ZID-DA, *bit kitti*, « maison de la vérité ».
LVGAL KVR-KVR-RA, *šar matâti*, « roi des pays ».
NIN GIRSV, *bêl Lagaši*, « seigneur de Lagaš ».
KA VN-MEŠ, *pî niši*, « bouche (parole) des hommes ».
TVR-SAL AN, *mârat Anum*, « fille d'Anou ».

b) Désinence du pluriel ENE = as. *âni*.
DINGIR-ENE, *ilâni*, « les dieux ».
KVR-KVR DAGAL-ENE, *matâti rapšati*, « les vastes pays ».

c) L'adjectif suit le substantif :
DINGIR GAL, *ilu rabû*, « dieu grand ».
DINGIR-MEŠ GAL-MEŠ, *ilâni rabûti*, « les grands dieux ».
AN-MEŠ DAGAL-MEŠ, *šamê rapsûti*, « les vastes cieux ».

d) Noms de nombre :
ID, *edu*, « un seul » (r. אחד).
ME, *mêatu*, « cent » (r. מאי, héb. מֵאָה).

e) Prépositions :
MVH, *muh*, « sur », de *muhhu*, « le dessus » (cf. מֹחַ, cerveau »).
EDIN (ṢIR?) = *ṣêru*, « élévation », d'où *ṣîr*, « sur » (r. צהר, ar. ظهر, « dos »)[1].

f) Adverbe :
HI-GA-EŠ, *tâb-iš*, « bonnement », mot à mot « bon-ce ».
HI-GA-BI, même sens (substitution du phonème š(v) par le synonyme idéographique BI).

g) Verbe :
a. Deux temps : un passé et un présent futur :
in-LAL, *išqul*, « il a pesé ».

1. Cet exemple peut aussi prendre rang dans la série des « faits de génie linguistique » (p. 167).

in-LAL-EŠ, *išqulû*, « ils ont pesé ».
in-LAL-*e*, *išaqal*, « il pèse ».
in-LAL-*e-ne*, *išaqqalû*, « ils pèsent ».

b. Une forme à pronoms juxtaposés :
EN-*mu*, *bêliku*, « je suis maître ».
DIBBA-*mu* = *ṣabtaku*, « j'ai pris, je prends ».
MAH-*zu* = *ṣirat*, « tu es suprême ».

c. Comme souvent en assyrien, l'indice de la première personne sert aussi pour la troisième personne :
mu-un-DV = *ukin*, « j'ai placé » et « il a placé ».
ib-ta-VDDV = *ušêṣi*, « j'ai fait sortir, il a fait sortir ».
ma-an-SI = *umalli*, « je remplis, il remplit ».
mi-ni-ib-TV = *ušêrib*, « j'ai fait entrer, il a fait entrer ».
mu-un-ZV = *idi*, « je sais, il sait ».

d. Le mode subjonctif est formé au moyen de la particule *ha*, *he*, *hu*, qui comporte le triple sens de l'indice assyrien *lû*, « certes, c'est », « que » et « ou, soit »; dans les deux premiers cas, il précède le verbe; dans le troisième cas, il le suit :
ha-ma-GÍ-GÍ = *litura* (pour *lû-itura*), « qu'il retourne, revienne ».
ha-ba-TVL-DV-*ne* = *lirid* (pour *lû-irid*), « qu'il descende ».
ga-GAR = *lu-uš-kun*, « que je fasse, qu'il fasse ».
he-TI = *lišib*, « qu'il reste ».
he-KAL = *libši*, « qu'il soit ».
hu-mu-ni-ib-IV-TV = *lišerib*, « qu'il fasse entrer ».
hu-mu-ra-ab-SVM-*mu* = *lidinka*, « qu'il te donne ».
hu-ME-EN = *lû-anaku*, « c'est moi ».
hu-mu-un-da-RI = *lû ramâta*, « certes, tu demeures ».
AD-*he-a* AMA-*he-a* = *lu abu lu ummu*, « le père ou la mère, soit le père, soit la mère ».

Faits de syntaxe.

La construction sujet-objet-verbe est commune à l'assyrien et au « sumérien »; cependant, grâce aux nécessités de distinction, les particules sumériennes correspondant à cer-

taines catégories de particules assyriennes changent de place autour du nom ou du verbe.

V-ME-GAR NV HI-GA MVH-NA GAR-RA = *qûlu la ṭabu èlišu ittaškan*, « la parole non bonne sur lui s'est placée ».

AN-NA ABA MAH ME-EN ZA-E ÁŠ-ZV MAH-ÁM = *ina šamê mannu ṣîru atta édiššika ṣîrat*, « dans le ciel qui est sublime? toi seul es sublime ».

ZA-E E-NE-AKA-ZV AN-NA MV-VN-PA-DA AN-NVN-GAL-E-NE KA ŠV-MA-RA-AN-HV = *kâtu amatka ina šamê izakkarma* AN-VIII *appa ilabbinu*, « Ta parole est-elle mentionnée dans le ciel, que les dieux VII baissent la face ».

GIG BAR-AM SÁ-DI DVG-GA-GE KI-NÁ SAG LÝ-VRV-LÝ KVR-HAL-LA-GE HE-EN-GVB-BV-VŠ = *ina muši mašal ina umti tâbti ina maâlu ina rêš amelu muttallika lû kaân*, « lorsque la nuit se divise (= à minuit) à un moment (?) propice, près du lit, au chevet de l'homme périssant qu'il se place! »

Faits de génie linguistique.

Idiotismes et compositions de mots conformes au génie assyrien ou sémitique général :

GI(G) BAR-AM = *ina muši mašal* = בחצות הלילה, « à minuit », mot à mot : « lorsque la nuit se divise (en deux moitiés) ».

ŠV-SI = *qâta malû*, « posséder un objet, avoir un droit », mot à mot : « emplir la main » = מִלֵּא יָד.

ID DV-A = *id (ya, ka,* etc.) *alâku*, « accompagner, soutenir », mot à mot : « aller à la main, à côté ».

KI AZAG-GA = *ašru ellu*, « lieu désert », mot à mot : « lieu pur ».

MAL + SAL = *rêmu*, « matrice » et « amour, pitié »; רֶחֶם, « matrice »; רחמים, « amour, pitié ».

KA = *pû*, « bouche » et « ordre »; héb. פֶּה, פִּי, « bouche, ordre, embouchure ».

ŠI = *înu, ênu*, « œil » et « source »; héb. עַיִן, « œil, source ».

SI = *qarnu*, « corne, bout, angle, rayon »; héb. קֶרֶן, « corne, angle, rayon ».



A-NA, AN-NA = *anaku*, « je, moi » et « plomb »; héb. אָנֹכִי, « moi » et אֲנָךְ, « plomb ».

ŠÁ (LIB) = *libbu*, « cœur » et « milieu »; héb. לֵב, « cœur, milieu ».

BIL = *išâtu*, « feu » (אֵשׁ) et *eššu* (pour *edšu*, חדש), « neuf, nouveau ».

ŠV-GVR = *unqu*, « anneau » et « sceau, cachet ».

EME = *lišânu*, « langue, nation » et « flamme »; héb. לָשׁוֹן, mêmes significations. Comparez en outre : LV-EME = *amelu ša lišâni*, « homme de (mauvaise) langue, calomniateur »; héb. אִישׁ לָשׁוֹן.

EME-SIG KV-KV = *qarṣê akâlu*, « manger morceau, calomnier », d'où EME KV-KV = *âkil qarṣe*, « calomniateur ». Cf. aram. אכל קרצי, « calomniateur ».

Il me paraît inutile d'allonger davantage la série des faits analogues qui se présentent en masse de tous côtés à l'observation impartiale. Il reste encore une quantité énorme de détails qui demandent à être expliqués, ce qui ne doit pas étonner dans un système conventionnel aussi ancien et aussi compliqué. Mais les faits de sémitisme déjà constatés suffisent amplement pour prouver la thèse antisumérienne et l'aveuglement de ses adversaires qui recourent constamment à l'inconnu, au préhistorique, pour esquiver le devoir de prouver leurs allégations arbitraires. Comme acteur historique, le prétendu peuple tourano-sumérien de la Babylonie, né à un moment où l'on ne savait pas encore lire correctement une ligne d'assyrien, s'évanouit comme un rêve sans consistance. On ne reverra plus ces dynasties allophyles qui ont hanté l'esprit des meilleurs historiens de l'antique Babylonie; on bâillera formidablement au récit naïf d'invasions préhistoriques des « Sumériens » jusqu'au cœur de l'Afrique et des Pyrénées ibériennes. Les touranisants sérieux, de leur côté, n'auront plus à rougir du bourdonnement inlassable de la propagande de certains super-nationalistes qui se vantent d'avoir découvert, pour leur nation, des ancêtres jadis florissants en Babylonie, comme si les qualités remarquables de leur nationalité actuelle ne suffisaient pas à lui

assurer une place honorable dans l'histoire de l'humanité. Enfin, les philologues studieux abandonneront avec une clameur de satisfaction l'espoir chimérique de trouver dans la *langue de Sumer* des éléments utiles pour la solution de problèmes encore énigmatiques dans la construction du parler humain.

J. HALÉVY.

SUPPLÉMENT

Je suis maintenant en mesure d'expliquer la précipitation déployée par Fossey pour reprendre, sur une vaste échelle, la question sumérienne telle qu'elle se présentait dans mon travail de **1874**, dont le contre-coup a été surtout ressenti par M. Oppert, le véritable *père du sumérien*, qu'on avait décoré alors en Allemagne de l'*Ordre de Champollion Scythique*. La supposition que l'agissement de Fossey était le résultat de l'incitation d'Oppert qui, incapable de défendre lui-même son faux système, a confié sa cause à un jeune avocat qui ne demandait pas mieux que de se mettre en vedette comme assyriologue, cette supposition se présentait aussitôt à mon esprit comme à celui de tous ceux qui connaissent la mentalité sournoise du principal intéressé. Aujourd'hui, je suis mieux renseigné sur cette intrigue, qui est malheureusement destinée à laisser sa trace dans les Annales de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. J'ai appris, non sans stupéfaction, que cette savante corporation a décerné le prix Bordin au *Manuel* de Fossey en juin 1904, ce qui suppose nécessairement que le manuscrit ou le tirage à part en avait été déposé au Bureau de l'Institut vers la fin de décembre 1903, au plus tard. Or, le *Manuel* n'a paru, chez Leroux, qu'en septembre 1904. Donc la dernière partie de l'ouvrage, celle même qui contient la polémique contre moi, n'a pas été déposée du tout. Cela constitue une double contravention au règlement des concours, qui exige : 1° la déposition de l'ouvrage complet; 2° l'absence de toute polémique dans l'ouvrage présenté au concours. Malgré cette mesure sage, qui garantit à la fois contre les remaniements ultérieurs de l'auteur et contre l'immixtion autoritaire dans les questions controversées, le coup a porté, grâce à une ruse

de M. Oppert. L'Académie avait nommé, comme d'habitude, une commission de cinq membres pour examiner le volume supposé complet de Fossey, mais personne parmi eux ne l'a seulement ouvert, circonvenus qu'ils étaient par *le Père du sumérien*, qui leur en avait raconté monts et merveilles, en passant naturellement les faits contraires au règlement et à la stricte honnêteté. C'est ainsi que le *Manuel* a été couronné par surprise, et a obtenu la plus forte somme du prix Bordin au détriment des autres concurrents dont les œuvres ont été jugées dignes d'être récompensées. Fossey va maintenant briguer la chaire d'assyriologie au Collège de France lors de la retraite d'Oppert qui est déjà, il va sans dire, son parrain zélé, tandis que des assyriologues du plus haut mérite, comme MM. Scheil et Thureau-Dangin, resteront écartés, à la stupéfaction de l'Europe érudite qui sait les apprécier, depuis de longues années, comme les restaurateurs de l'assyriologie en France depuis la mort d'Amiaud. Je suis même convaincu que, dans les circonstances actuelles de l'autocratie assyriologique d'Oppert à l'Institut de France, aucun ouvrage de ces derniers, s'il était mis au concours, n'aurait même pu obtenir la moindre récompense imaginable. Ils ont le malheur d'offusquer le *Directeur* des études assyriologiques par leurs travaux et par leurs idées indépendantes, et un crime de lèse-majesté ne se pardonne jamais. Il m'est bien pénible de soulever le voile d'un coin si sombre de l'évolution de notre orientalisme français, mais le scandale est tellement évident que nous sommes devenus un objet de risée à l'étranger. Il faut mettre fin le plus tôt possible à un état de choses qui ne doit plus durer. Le premier pas dans cette tournure vers le mieux, c'est de reconnaître officieusement, sinon officiellement, que le prix accordé au *Manuel* de Fossey en 1904 est dû à une supercherie malhonnête qui a réussi à masquer la double infraction faite au règlement des concours scientifiques.

J. HALÉVY.

Études évangéliques.

LUC, XIV, 1-24

Le récit relaté dans Luc, XIV, 1-24, possède plusieurs traits qui méritent d'attirer l'attention particulière par l'idée nette qu'on voit y évoluer au sujet du repas eschatologique promis aux justes ressuscités, au moment du retour de Jésus au milieu de ses fidèles. L'idée même de ce repas messianique remonte au livre d'Hénoch et était devenu, chez les pharisiens, un complément intangible du dogme de la résurrection des morts. Dès le moment que la nouvelle vie des immortalisés conservait les attaches terrestres, il était inévitable de concevoir leur réunion sur terre autrement que sous l'image d'un grand festin pourvu de toutes les jouissances d'une bonne table. Jésus partageait la même foi inébranlable et à un degré inconnu des pharisiens; il en a fait la base de sa doctrine. N'en soyons pas étonnés, car, selon les données concordantes des évangélistes, Jésus avait les mêmes croyances et les mêmes convictions sur le chapitre de la démonologie; et si, par un procédé de généralisation inexorable en usage chez les moralistes, il blâmait les vices de la conduite des pharisiens, il a toujours hautement recommandé leur doctrine jusque dans les prescriptions les plus minitieuses (Matthieu, XXIII, 1-3, 23). A plus forte raison admet-il la conception eschatologique telle qu'elle était enseignée par les docteurs contemporains; des expressions telles que paradis, géhenne, peines, récompenses, royaume des cieux, résurrection, repas, etc., sont empruntées au répertoire des pharisiens. C'est dans la narration citée plus haut que sont formulés les renseignements attribués à Jésus sur les conditions nécessaires pour ceux qui espèrent en partager les joies et la félicité. Comme composition littéraire, elle mérite de faire l'objet d'une étude sérieuse.

RÉCIT TRADITIONNEL

XIV, 1. Jésus entra un jour de sabbat dans la maison d'un

des principaux pharisiens pour y prendre son repas, et ceux qui étaient là l'observaient.

2. Or, il y avait devant lui un homme hydropique;

3. Et Jésus, s'adressant aux docteurs de la loi et aux pharisiens, leur dit : Est-ce permis de guérir (des malades) le jour du sabbat?

4. Et ils demeurèrent dans le silence. Mais lui, prenant cet homme (par la main), le guérit et le renvoya.

5. Puis, s'adressant à eux, il leur dit : Qui est celui d'entre vous qui, voyant son âne ou son bœuf tombé dans un puits, ne l'en retire pas aussitôt le jour même du sabbat?

6. Et ils ne pouvaient rien répondre.

7. Alors, considérant comme les conviés prenaient les premières places, il leur proposa cette parabole et leur dit :

8. Quand vous serez conviés à des noces, n'y prenez point la première place, de peur qu'il ne se trouve parmi les conviés une personne plus considérable que vous;

9. Et que celui qui aura invité l'un et l'autre ne vienne vous dire : Donnez votre place à celui-ci, et qu'alors vous ne soyez réduit à vous tenir avec honte au dernier lieu.

10. Mais quand vous aurez été convié, allez-vous mettre à la dernière place, afin que, lorsque celui qui vous aura convié sera venu, il vous dise : Mon ami, montez plus haut. Et alors ce sera un sujet de gloire devant ceux qui seront à table avec vous;

11. Car quiconque s'élève sera abaissé et quiconque s'abaisse sera élevé.

12. Il dit aussi à celui qui l'avait invité : Lorsque vous donnerez à dîner ou à souper, n'y conviez ni vos amis, ni vos frères, ni vos parents, ni vos voisins qui seront riches, de peur qu'ils ne vous invitent ensuite à leur tour, et qu'ainsi ils ne vous rendent ce qu'ils avaient reçu de vous.

13. Mais lorsque vous faites un festin, conviez-y les pauvres, les estropiés, les boiteux et les aveugles;

14. Et vous serez heureux de ce qu'ils n'auront pas le moyen de vous le rendre; car cela vous sera rendu dans la résurrection des justes.

15. Un de ceux qui étaient à table, ayant entendu ces pa-

roles, lui dit : Heureux celui qui mangera du pain dans le royaume de Dieu.

16. Alors Jésus lui dit : Un homme fit un jour un grand souper auquel il invita plusieurs personnes.

17. Et à l'heure du souper, il envoya son serviteur dire aux conviés de venir, parce que tout était prêt.

18. Mais tous, comme de concert, commencèrent à s'excuser. Le premier lui dit : J'ai acheté une terre, il faut nécessairement que j'aille la voir, je vous supplie de m'excuser.

19. Le second dit : J'ai acheté cinq couples de bœufs, et je vais les éprouver ; je vous supplie de m'excuser.

20. Et le troisième dit : J'ai épousé une femme, et ainsi je ne puis y aller.

21. Le serviteur étant revenu, rapporta tout ceci à son maître. Alors le père de famille se mit en colère, et dit à son serviteur : Allez-vous en promptement dans les places et dans les rues de la ville, et amenez ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux.

22. Le serviteur lui dit ensuite : Seigneur, ce que vous avez commandé est fait, et il y a encore des places de reste.

23. Le maître dit au serviteur : Allez dans les chemins et le long des haies et forcez les gens d'entrer, afin que ma maison soit remplie.

24. Car je vous assure que nul de ces hommes que j'avais conviés ne goûtera de mon souper.

EXPOSÉ DU CONTENU

Jésus prononça ce discours dans la maison d'un des principaux pharisiens où il était entré prendre son repas un jour de sabbat. Le narrateur ne dit pas que Jésus fut convié préalablement par le maître de céans. A en juger d'après Luc, x, 5-12, les apôtres de la première génération se croyaient autorisés à se faire nourrir dans n'importe quelle maison qu'ils trouvaient à leur convenance. Leur choix s'arrêtait naturellement aux familles aisées recevant du monde où ils pouvaient propager leur doctrine, surtout après avoir opéré des cures miraculeuses au grand étonnement des assistants qui ap-

partenaient à la haute société. Dans l'occurrence qui nous occupe, toutes les circonstances convergaient pour rehausser l'intérêt de la séance. La société se composait de gens vivant dans le bien-être et en état de faire des festins pour régaler leurs parents et leurs amis, à telle enseigne que l'arrivée de Jésus en convive non invité, loin de troubler la gaieté des assistants, en augmenta la sérénité lorsqu'ils apprirent qui il était. Le chômage absolu de toute occupation mondaine le jour du sabbat favorisait et provoquait les entretiens spirituels, dont la discussion sur la valeur relative des partis religieux rivaux, pharisiens, saducéens, esséniens, hérodiens, baptistes et d'autres sectes analogues faisait toujours les frais. Jésus, ardent de jeunesse et de conviction, y trouva un terrain favorable à l'annonce de sa nouvelle doctrine qui convergeait dans l'union de deux exigences originales : l'admission de sa propre autorité au-dessus de celle que reconnaissait jusqu'alors les sectes existantes, la nécessité de dépasser la morale courante enseignée par la secte tenue pour la plus pieuse, celles des scribes et des pharisiens. L'apparition d'un hydropique dans la salle fournit à Jésus l'occasion de morigéner les pharisiens présents qui, le narrateur a soin de nous avertir, en avaient le pressentiment (ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτὸν, *ipsi observabant eum*). A brûle-pourpoint, il leur demande s'il est permis de guérir un malade le jour du sabbat. La question était captieuse, et, au demeurant, ne pouvait se résoudre du premier coup. La législation pharisienne ne permettait de préparer les moyens de la médication demandant un travail illicite le jour de sabbat qu'au seul cas de danger de mort (סכנת נפשות). Dans des circonstances moins pressantes, on se bornait à administrer les médications qui ne nécessitaient pas des travaux défendus. Le cas de péril immédiat n'existant pas en l'espèce, la question n'avait qu'une portée théorique; les auditeurs crurent donc bien faire de garder le silence, afin d'éviter toute dispute à ce sujet dans la maison hospitalière et à la fois par égard à la sainteté du jour. Jésus mit à profit ce moment de gêne de son auditoire pour guérir l'hydropique par le seul attouchement avec la main, puis il le renvoya bien portant sous les yeux de tous les assistants stupéfiés à la fois de la simplicité de l'opération et de la réalité de la gué-

rison. En guise d'excuse, il ajouta aussitôt qu'ils agissent de même envers leurs ânes ou leurs bœufs qui tombent, par hasard, dans un puits le jour de sabbat, qu'ils retirent aussitôt de la situation dangereuse sans croire commettre un péché. Les pharisiens ne pouvant nier l'usage courant chez eux, persistèrent dans leur silence. Jésus triompha.

Cependant, l'heure de se mettre à table arriva, les sièges commençèrent à être occupés; Jésus trouva l'occasion de donner deux leçons : une aux commensaux, une autre au maître de la maison. Ayant fait l'observation que les conviés choisissaient les premières places, il fit remarquer qu'il est plus sage de se contenter d'abord d'une place de second ordre, de peur d'être éventuellement évincé de la place précipitamment occupée par un invité de rang supérieur, et de subir ainsi un grave affront devant le public. « Au contraire, te voyant assis à la dernière place, le patron te dira de monter plus haut, en sorte que tu seras glorifié à la vue de tous. » Il conclut par la sentence exhortante : « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé. »

Le conseil adressé au bourgeois hospitalier se rapporte au caractère des conviés. On ne doit inviter à aucun repas de la journée ni des parents, ni des amis, ni des voisins, de peur que leurs invitations réciproques ne neutralisent le mérite de l'invitation initiale. Pour le conserver plein et entier, il faut qu'elle s'adresse exclusivement aux pauvres et aux infirmes qui sont hors d'état de rendre le bienfait reçu. Cette circonstance doit faire le bonheur du donateur, car il en recevra la récompense dans la résurrection.

Le récit eût pu s'arrêter à cette donnée générale; une exclamation poussée par un convié et relative au bonheur de ceux qui mangeront du pain au festin du royaume de Dieu (= de la résurrection) sert d'occasion à Jésus pour décrire les péripéties du repas eschatologique sous la forme d'un petit conte très impressionnant. Un bourgeois invita ses amis à souper; à l'heure du repas, il envoie son serviteur leur dire que, tout étant prêt, il les attendait avec impatience. Mais, à son grand désappointement, chacun d'eux trouva un prétexte pour dire qu'il était empêché de prendre part au repas. Profondément vexé, le



bourgeois donna l'ordre à son serviteur de lui amener les pauvres, les aveugles et les infirmes qu'il rencontrerait dans les places et les rues de la ville, et, voyant qu'il y avait des bancs vides, il le renvoya ramasser encore, de gré ou de force, des gens qu'il rencontrerait sur les grandes routes afin que la salle soit remplie, car il était décidé à refuser l'entrée aux invités qui voudraient revenir.

NATURE COMPOSITE DU RÉCIT

On vient de voir comment l'écrivain a établi l'unité de sa narration en la localisant devant la table hospitalière d'un notable pharisien un jour de sabbat. On sait aussi au moyen de quels incidents il a réalisé une sorte de transition naturelle entre les trois discours en cause, qui sont pourtant de nature très diverse. L'intention de présenter une œuvre unie sous tous les aspects est de la plus claire évidence. Mais, en regardant bien, les parties hétérogènes de l'ensemble se révèlent, malgré la soudure qui en bouche les interstices. Il sera, en effet, facile de prouver que l'ensemble n'est qu'une juxtaposition habile de faits et gestes pris et relevés en plusieurs lieux de récits disparates. La démonstration de ce fait est indispensable pour déterminer d'une façon définitive le rapport de Luc à l'égard des deux autres synoptiques. Une question non moins importante est celle de savoir si Luc disposait de sources différentes de celles de ses prédécesseurs en histoire évangélique.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Quelques noms propres inexpliqués.

I

YAUBI'DI

Les annales de Sargon nous ont fait connaître un roi d'Hamath qui portait le nom de *Yaubi'di*, écrit aussi *ilubi'di*. Il était déjà, du premier abord, assez clair que c'était un mot composé de deux éléments, *Yau* + *bi'di*, en écriture sémitique à peu près יו־באדי. Ceci a étouffé dans l'œuf l'assertion de quelques assyriologues qui admettaient une couche primitive non sémitique et spécialement micro-asiatique (faussement appelée *Khittite*) dans la Syrie du nord. La ressemblance de *yau* à יְהוֹ ou יוֹ, qui entre souvent comme premier élément de composition dans les noms théophores hébreux, tels que יְהוֹנָתָן ou יוֹנָתָן, « Yahwé a donné », יְהוֹרָם ou יוֹרָם, « Yahwé est élevé », יְהוֹנָדָב ou יוֹנָדָב, etc., avait suggéré l'idée que le culte de Yahwé était aussi pratiqué par les Hamathéniens. La chose en elle-même n'aurait rien d'étonnant : les Hamathéniens auraient pu accorder droit de cité au dieu israélite *Yahwé*, aussi bien que les Israélites pratiquaient couramment le culte des dieux de leurs voisins. On sait, d'autre part, qu'à l'époque de David et de Salomon, Hamath, comme Damas, était presque un état vassal de la Judée. Nonobstant cette considération, il restait encore des gens qui plaçaient dans l'Hamathène le berceau même du culte de Yahwé ; ce n'est certes pas plus absurde que la saillie de Delitszch qui avait prétendu découvrir, dans le grand *I* des « Sumériens », le modèle du יהוה des Juifs. Depuis des dizaines d'années, la manie prévaut, d'ailleurs, chez les esprits forts, de ternir à l'envi le rôle historique d'Israël en lui déniant toute faculté d'originalité et d'initiative ; la conception de Yahwé ayant une importance de premier ordre, on fait tout le possible pour lui chercher une origine non juive. Ne pouvant le constater au nord ou à l'ouest, des explorateurs courageux sont allés le chercher en Égypte et

chez les Madianites; on prévoit que, dans un avenir prochain, on le découvrira dans les textes mystérieux de Crète et comme pierre angulaire de la religion égéenne.

En dehors de la Palestine, on rencontre en Babylonie une analogie à *Yau* (*Iau*) dans le nom du dieu de l'Océan, qui s'écrit ordinairement EA, idéogramme signifiant « maison + eau » et rappelant ainsi l'Océan divinisé. La lecture phonétique de ce nom, à en juger par la transcription grecque Αος chez Damascius, devait être *Au* ou *Aê*, si l'on ajoute du poids au nom propre assyrien *Aê-epuš* signifiant « Aê a fait ». L'équivalence de IAV et AV a été dernièrement garantie grâce à la forme nouvellement constatée dans le nom *Auba'di* qui est visiblement le même que *Iaubi'di* cité ci-dessus. Comme il s'agit d'un dieu-océan, je l'ai depuis longtemps assimilé au terme sémitique יָם, « mer, océan », dont la forme babylonienne était sans doute *iammu*, *iamu*, devenue ensuite dans la prononciation populaire *iawu*, *iau*, et cette étymologie trouve sa confirmation dans le fait dégagé par moi de la nouvelle inscription du roi ʿAbdaštart, qui consigne le dieu de l'Océan ים parmi les divinités adorées à Sidon. L'abandon de la voyelle *i* devant la diphtongue *au* est un trait de phonétique assyrienne et se passe d'une explication particulière.

En ce qui concerne l'élément *Yau*, *Au*, toutes les vraisemblances semblent donc plaider l'origine assyrienne, et ceci même en faisant abstraction du rapprochement de *Iau* et *iamu*, Quel que soit le sens de ce mot, le dieu qui porte ce nom fait partie du panthéon assyro-babylonien et désigne le dieu de l'Océan représenté idéographiquement par le dissyllabe EA. Mais comment expliquer le second élément *bi'di* ou *ba'di* qui, doit avoir une origine locale et partant syro-phénicienne. Je tâcherai d'y parvenir au moyen d'une double réflexion. Je laisserai de côté la transcription strictement possible יובעדי, « Iau est pour moi », à laquelle j'inclinais auparavant. Des compositions analogues n'ont pas encore été constatées dans l'onomastique syrienne; les noms artificiels איתיאל (?) et עִמָּנוּאֵל n'entrent pas en ligne de compte, d'autant que le nom divin est placé à la fin et non au commencement pour que

l'analogie soit sérieuse. Le signe ʼ (א) rend ici le ח doux des Sémites de l'ouest, et la transcription serait בחרי, mot dans lequel, en vertu de la substitution régulière de פ par ב dans le dialecte de la haute Syrie (inscriptions de Zindjirli), on n'hésitera pas à voir la forme plus connue פחדי, « ma crainte ». Ainsi donc, le nom royal hamathénien יוּבְחְדִי = יוּפְחְדִי ou יופחדי signifie *Iau* (*Yau*), « est l'objet de ma crainte, de mon adoration ». C'est une belle illustration de l'expression פַּחַד, employée dans la Genèse, XXXI, 42 et 53, à propos de la discussion entre Laban et Jacob. Là, פַּחַד est parallèle à אֱלֹהִים, « dieu ». Jacob attribue sa prospérité au Dieu d'Abraham et à l'objet d'adoration (la divinité) d'Isaac, אלהי אברהם ופחד יצחק, et en se séparant de son beau-père, il confirme la convention conclue en faisant serment au nom de la même divinité paternelle בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק.

Ajoutons une remarque : La terminaison *i* peut strictement n'être due qu'à la graphie syllabique des cunéiformes qui ne permet pas de terminer la syllabe par deux consonnes privées de voyelle. S'il en est ainsi, la transcription sémitique serait simplement יוּפְחַד (héb. יוּפַחַד), « Yau est (un objet d') adoration »; la conception ne serait plus limitée à l'individu qui porte ce nom, mais infiniment élargie en qualité générale du dieu. Il est remarquable qu'en hébréo-phénicien, c'est précisément cette série de noms théophores à tendances universalistes qui est en fréquent emploi : יוֹאָב, « Yahwé est un père »; יוֹאָח, « Yahwé est un frère »; יוֹעֶזֶר, « Yahwé est secours (= secourable) »; אֲדֹנִיצֶדֶק, « Adon (= Adonis) est justice) »; מַלְכִּיצֶדֶק, « Malik est justice »; אֱלִ(י)פֶלֶט, « El est un refuge »; des formes יואבי, « Yahwé est mon père », יואחי, « Yahwé est mon frère », etc., sont hors d'un usage; le nom messianique יהוה צדקנו (Jérémie, XXIII, 6; XXXIII, 16), « Yahwé est notre justice », est une composition littéraire artificielle.

II

LE NOM DU DIEU NIN-IB

Jusqu'aux derniers temps, on savait seulement que le groupe AN-NIN-IB désignait avant tout le dieu *Adar*, et d'une manière secondaire *Anu* et *Antu* réunis, et le dieu Nabû (Brün., 11096-11099. L'expression MA-DA-NV-NV, « terre, région grande », semble périphraser la seconde signification collective et n'indique pas une nouvelle divinité. Pour le détail, on savait que NIN signifie *bêlu* et *bêltu*, « seigneur » et « dame », ce qui explique la notion collective de « Anu et Antu »; de son côté, le signe IB s'appelle VRAŠV et possède trois lectures : *uraš*, *dar*, (*dara*, *daru*) et *ib* (*ibbi*, *ip*). Sans me prononcer formellement, je n'étais pas loin de supposer, en harmonie avec la théorie antisumérienne, que la valeur *urašu*, *uraš*, avait quelque connexion avec le mot assyrien *urašu*, qui désigne un vêtement supérieur, peut-être aussi un habit de deuil (*Obergewand* vielleicht auch *Trauergewand*, Delitzsch), mais, comme l'idée paraissait étrange à première vue, je n'y ai plus insisté dans la suite. Je pense qu'il faut y revenir maintenant. Le revirement est dû à la récente découverte de la transcription des noms propres composés avec l'élément AN-NIN-IB dans plusieurs gloses araméennes. Ce groupe consiste en cinq lettres, dont la troisième est seule susceptible de quelques doutes : il offre אנרשת ou אנושת. Une tentative d'expliquer la seconde forme par *en-nawašti* (= *en-namašti*), « Seigneur de tout ce qui est doué de vie et de mouvement », a été présentée plus haut, p. 92-93. Cependant, un nouvel examen, surtout du n° 29 où l'hésitation n'est possible qu'entre ם et ך, dont la première valeur est exclue par la forme des autres numéros, ne laisse debout que la transcription אנרשת. Toutefois, l'ambiguïté n'a pas disparu. Deux lectures sont strictement possibles, dont l'une : *en-rišati*, « seigneur de l'allégresse », semble peu convenir à une divinité sévère, telle que NIN-IB; l'autre : *en-arišti*, « seigneur du vêtement princier nommé *arištu* », rappelle aussitôt la valeur phonétique *urašu* de IB, qui vient de la même racine ארש et conserve la même signification. Il y a quelques

années, j'ai constaté dans les ostrakas gréco-babyloniens, les mots SOBAT ARISTI, « vêtement arišti ». Le dieu en question est donc nommé *En-arišti* parce qu'il porte ce vêtement supérieur; son nom natif reste néanmoins *Adar*, אדר, nom qui reparaît dans אדרמלך, fils et meurtrier de Sennachérib, et dans le dieu homonyme des Sepharwites (II Rois, XVII, 31 ; XIX, 37). Pour le sens particulier, on peut se demander s'il y a lieu de rapprocher l'hébreu אֶדֶר, synonyme de אַדֶּרֶת, « manteau » porté spécialement par les prophètes ; dans ce cas, *En-arišti* serait une simple périphrase du nom vrai *Addar, Adar*. Il sera utile, finalement, de se rappeler les figures analogues en hébreu, comme עֹטֶה אוֹר « revêtu de la lumière », גֵּאוּת לָבֵשׁ, « vêtu de majesté », et tout spécialement לְבוּשׁ בַּד, « vêtu de byssus », comme trait distinctif de l'ange de Yahwé et, par conséquent, équivalant à מַלְאָךְ, « ange » (Daniel, X, 5 ; XII, 7).

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Grundriss der theologischen Wissenschaften. Siebzehnte Abteilung. Biblische Theologie des Alten Testaments, von D. B. Stade. Erster Band. *Die Religion Israels und die Enstehung des Judenthums.* Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905. — *Griechische Philosophie im Alten Testament.* Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur, von Friedländer. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer, 1904. — *Das Ausgiersen von Wein im Oel als Ehrung bei den Juden*, von A. Büchler (*Monatsschrift*, 49. Jahrgang).

Cette publication de M. le professeur B. Stade doit être considérée, par tout homme studieux, comme une œuvre de premier ordre en ce qui concerne la manière dont l'école critique la plus avancée en Allemagne comprend la théologie de l'Ancien Testament et son rapport avec celle du Nouveau Testament. N'ayant lu de M. Stade que ses critiques très incisives de certains passages du texte hébreu, je m'imaginais que mon savant ami cultivait une sorte de rationalisme égalitaire dans les questions religieuses en général. La lecture de cet ouvrage m'a prouvé que le savant auteur a sa place au rang des théologiens à tendances comparatives et naturellement au profit du Nouveau Testament. La rectification relative à la position théologique de M. Stade me mettra en mesure, je l'espère,

de dire prochainement ce que je pense moi-même de cette question. En attendant, c'est avec un plaisir particulier que j'annonce l'apparition d'un ouvrage d'une pareille envergure. Une simple esquisse en fera saisir la précieuse abondance : Introduction fixant le sens exact de la terminologie, la nature des sources d'informations et la manière de les exposer (p. 1-22); chapitre Ier : La religion d'Israël au stade préprophétique (p. 23-25); chapitre II : L'institution de la religion d'Israël et ses destinées jusqu'à l'apparition des prophètes du VIIIe siècle (p. 25-72); chapitre III : La croyance prophétique et le culte préprophétique (p. 73-213). Deuxième section, la transformation de la religion d'Israël à l'époque des prophètes. Chapitre Ier : La phophétie du VIIIe et du VIIe siècle; l'accommodement avec elle et les cultes babyloniens dans le pays (p. 204-274); chapitre II : L'effet de la prédication prophétique pendant l'exil (p. 275-310); chapitre III : La fondation de la communauté juive (p. 311-355). Pour la teneur exacte de chaque chapitre, il est absolument impossible d'en donner ici une idée même approximative; rien de ce qui touche aux conceptions ou aux expressions bibliques n'a été négligé; tout a été pris en considération et expliqué. Si je suis en dissension avec le savant théologien sur une foule de principes fondamentaux, je m'estime heureux d'être d'accord avec ses vues sur plusieurs autres points d'une grande importance. M. Stade admet le caractère historique des personnages marquants de l'Exode : Moïse, Aaron et Miryam. Il reconnaît l'authenticité du cantique de Débora et rejette, comme moi, le mysticisme panbabylonien qui prolonge l'époque mythique jusqu'à la scission des deux royaumes. En un mot, le point de départ de la religion d'Israël reste, somme toute, la sortie d'Égypte, selon l'affirmation constante des écrits prophétiques. Voilà une base assurée.

M. Friedländer défend une thèse intéressante et très clairement exprimée dans le titre de son ouvrage : *Philosophie grecque dans l'Ancien Testament* (*Griechische Philosophie im Altert Testament*). N'étant pas théologien, ce point de vue n'est pas plus étrange selon moi que la supposition d'influence égyptienne, babylonienne, zoroastrienne ou indienne, qui trouve des défenseurs de temps à autre. La sincérité du titre me va donc à merveille. Comme motto, l'auteur eût pu employer avec avantage la parole attribuée à R. Gamaliel : בואו ונקבל פני פילוסוף אחד חברנו, « venez recevoir un philosophe, notre collègue », où il s'agit précisément d'un philosophe non juif. Le passage Rom., x, 12, s'occupe de la foi, partant de l'opposé de la sagesse humaine, irrévocablement condamnée par l'apôtre des gentils (I Cor., I, 18; II, 16). Je pense que beaucoup de lecteurs sérieux seront plus choqués de cette négligence préliminaire que de la hardiesse même de la thèse qui se résume dans cette idée que les hagiographes : Psaumes, Proverbes et le livre de Job, sont des

produits de l'époque grecque et pénétrés de la philosophie alexandrine. Joignant le côté pratique au côté spéculatif, M. Friedländer montre la nécessité, pour le judaïsme moderne, de rompre avec l'autorité du Talmud et de ramener la Synagogue à la religion sapientielle, qui, seule, peut faire de l'israélite un homme digne et libre. Un mécontentement analogue se fait notoirement entendre dans l'Église : Du côté chrétien, on cherche à secouer le joug des dogmes ; du côté juif, on veut secouer le joug des anciennes lois cérémonielles, tombées aux trois quarts en désuétude dans les pays de l'Ouest. Dans nombre de communautés, la vie orthodoxe n'est représentée que par le rabbin, tandis que les ouailles se sont débarrassées de toute observance rituelle. La situation est certainement pénible pour le rabbin, mais c'est là de l'ancienne histoire : le prophète vivait toujours à l'état d'exception dans sa ville natale et était victime de traitements qu'heureusement on ne connaît plus aujourd'hui. A l'époque talmudique même, le sort des rabbins fut loin d'être enviable. En dehors du Collège, où ils recevaient les hommages des collègues et des disciples, ils se nourrissaient du travail de leurs mains et avaient contre eux la grosse majorité mondaine, dite *ᶜam hââreṣ*. L'abolition officielle du Talmud, si même elle était possible, ne relèverait guère le niveau moral ou intellectuel de la masse, qui en sait fort peu du reste. L'état des communautés caraïtes de Russie et d'Orient nous livre le pronostic le plus sûr à cet égard. Mais je partage les regrets de M. Friedländer de ce que l'étude de l'esprit biblique soit, en grande partie, sacrifiée dans les séminaires rabbiniques au profit de la théologie médiévale. Une réforme plus radicale et immaturée ne pourra que profiter au prosélytisme des sectes dissidentes, chez lesquelles les transfuges du judaïsme sont constamment reçus au son d'alléluia.

Abordons la thèse même. Je l'ai trouvée hardie ; il sera plus juste de dire « insoutenable ». Voici d'abord quelques réflexions préalables :

1) L'auteur considère la philosophie grecque comme un anneau magique irrésistible. Elle n'avait qu'à se montrer en Palestine par quelques agents helléniques pour y faire germer une littérature hébraïque nouvelle dont la logique seule fait tous les frais. Il ne se donne même pas la peine de nous présenter des ouvrages grecs de cette époque qui eussent pu servir de modèles dans ce genre littéraire prétendument si nouveau pour les Juifs. Or, si du côté grec il y a un vide absolu, nous constatons dans le monde sémitique de l'Est, en Assyrie et en Babylonie, depuis des siècles et des siècles, la floraison d'un haut lyrisme de psaumes et de sentences morales formant une littérature hagiographique et sapientielle, toute pareille aux hagiographes hébraïques. En raison de la pénétration millénaire de la civilisation babylonienne dans l'Ouest, on est presque sûr que



cette littérature a été également cultivée chez les autres peuples de la Syro-Phénicie. Encore une fois, aussi longtemps qu'on ne nous livrera pas au moins un seul spécimen d'une hagiographie grecque, nous aurons le droit de regarder ce point de départ comme mal fondé.

2) Si, par impossible, l'apparition des Grecs avait cette faculté créatrice, elle se serait exercée avant tout dans la communauté d'Alexandrie, qui, forcément initiée la première à la langue et à la littérature grecques, avait la meilleure occasion de créer une littérature dégagée de toute chaîne rituelle et fondée sur le seul principe de la *sagesse*. En réalité, les plus grands penseurs judéo-alexandrins ne vivent que de la sève palestinienne. Ils commentent les Écritures par la méthode allégorique empruntée aux commentateurs grecs contemporains, en y faisant entrer des opinions courantes des écoles philosophiques qui convenaient le mieux à leur disposition religieuse. Telle ayant été l'efficacité de l'influence grecque, là où il avait le champ libre et le prestige incomparable d'une domination ininterrompue, est-ce raisonnable de prétendre que l'hellénisme ait transformé, aussitôt paru, un milieu de zélés conservateurs qui ne savaient même pas la langue des conquérants à peine entrevus, et qui, par la nature même des coutumes séculaires, ne pouvaient entrer avec eux que dans des rapports extérieurs?

3) Quoi qu'on dise, le contact de la puissance macédonienne avec la nation juive a été moins amical qu'on le pense. Les Juifs étaient contents que leur capitale n'eût pas souffert pendant l'expédition d'Alexandre en Syrie, mais quelques années après, ils furent les témoins consternés de la profanation de leur temple et de la ruine de leur ville par Ptolémée Lagus, sans aucune autre cause visible que le désir d'intimider les indigènes. La transportation de plusieurs myriades de Juifs à Alexandrie, malgré l'accord de quelques privilèges, ne s'est certainement pas accomplie sans violences et misères pour les expatriés. C'est à cette époque même que la philosophie grecque aurait exercé un charme irrésistible sur les disciples d'Esdras et de Néhémie, qui réussirent à construire un mur séparatif entre Israël et les autres peuples! *Credat Judaeus Apella!* Je peux le dire sans hésitation, aucun juif ne portant aujourd'hui le nom d'Apelles.

4) Cela suffit pour démolir le point de départ; examinons maintenant le point d'arrivée. Ben-Sira, dont l'original hébreu a été découvert dans les dernières années, fait déjà mention des livres hagiographiques : les Psaumes attribués à David, les Proverbes censés œuvre de Salomon et le livre de Job, avec les derniers chapitres. J'ai placé la rédaction de l'Ecclésiaste (*Ben-Sira*) non dans le IIe siècle avant le Christ, comme il était habituel, mais dans le

premier tiers du IIIe, durant le haut sacerdoce de Simon le Juste, aux fonctions duquel Ben-Sira consacra une description enthousiaste. Pour la date tardive (180), on allègue la préface du traducteur grec venu en Égypte vers 130, où celui-ci appelle l'auteur hébreu son grand-père (ὁ πάππος μοῦ), mais πάππος a, chez les Grecs mêmes, le sens d'aïeul, en général, et il ne faut pas exiger plus de précision d'un juif récemment venu de Palestine. Un point aussi insignifiant ne doit faire oublier le fait principal et décisif que le seul grand prêtre nommé שמעון הצדיק, « Simon le Juste », par Joseph et le *Pirqê Aboth* (פרקי אבות), a fonctionné peu de temps après Alexandre le Grand. Sa célébrité est probablement due aux efforts qu'il avait faits de rétablir la solennité du culte compromis par la brutale irruption de Ptolémée Lagos et de prémunir la ville de Jérusalem contre toute surprise à l'avenir. Simon II, qui a vécu environ un siècle plus tard, est absolument inconnu des rabbins, et est à peine mentionné par Josèphe qui ne lui décerne aucun titre honorifique. Simon le Juste est dit avoir été un des derniers survivants de la réunion convoquée par Esdras (משירי כנסת הגדולה), affirmation qui, chronologiquement inexacte, implique la notion qu'il n'a pas fonctionné trop longtemps après l'époque d'Alexandre. Tout aussi décisive est la preuve qui résulte du fait que le traducteur a souvent mal lu le texte ou grossièrement méconnu le sens des mots et de passages entiers, ce qui oblige à admettre un intervalle plus long qu'une génération entre l'auteur et le traducteur. M. Friedländer n'examine pas lui-même ces preuves, il s'appuie seulement sur le jugement de quelques auteurs dont les spéculations de psychologie biblique ont été dérangées par la date obtenue par moi. Ainsi, le point d'arrivée est aussi chancelant que le point de départ, et l'on veut nous persuader que la composition de tous les hagiographes a eu lieu dans l'espace étroit d'à peu près quatre-vingts ans!

Dans l'explication détaillée, c'est pis encore : l'arbitraire y domine sans aucune contrainte. Les impies combattus dans les Psaumes sont les hellénistes qui, mettant la science au service de la religion, veulent réformer celle-ci en rejetant le fatras des rites matériels accumulés par l'œuvre néfaste d'Esdras et de Néhémie. Au moyen de cette épuration, ils espéraient réveiller en Israël l'esprit de la prophétie étranglée par le culte matériel. Leurs adversaires sont les conservateurs (die *Altgläubigen*) qui persévèrent dans l'obscurantisme. Donc, modèle exact des luttes modernes entre les orthodoxes et les partisans de la Réforme. Au recueil du psautier, hellénistes et conservateurs ont également collaboré : les premiers se reconnaissent par leurs vues larges et leur amour des beautés de la nature ; les seconds, par leur exaltation des devoirs légaux. Ps., XIX, 1-7 (description de la splendeur du ciel et du soleil) est l'œuvre d'un poète helléniste, tandis que le poème sui-

vant, v. 8-15 (description de la beauté morale de la loi), ressort de l'imagination d'un poète orthodoxe. Et M. Friedländer va courageusement de l'avant. Voici qui donne une idée des psaumes à son avis hellénistes. Le roi du ps. II, contre lequel se soulèvent tous les rois de la terre, que Yahwé appelle son fils et qu'il sacre sur le mont Sion, n'est autre qu'Alexandre le Grand (! p. 23). Ps. LXXII célèbre l'avènement au trône de Ptolémée Philadelphe (! p. 27). Ps. LXVIII a été composé lorsque les Séleucides et les Ptolémées se combattaient réciproquement (! *ibidem*). La fantaisie monte ici à une hauteur vertigineuse et il nous est impossible de la suivre.

En ce qui concerne les Proverbes et le livre de Job, on abuse énormément du terme *ḥokma* (חָכְמָה) qui y joue un grand rôle. Bien que les auteurs y aient fréquemment impliqué les notions combinées de *sagesse* morale et de la finesse intellectuelle, on s'obstine à y voir une philosophie populaire introduite par les Grecs, dont l'essence n'était pas alors une science aristocratique, mais un enseignement à une vie heureuse pour les hommes de rang supérieur et de rang inférieur. (*Die Philosophie war damals nicht aristokratische Wissenschaft, sondern eine Anweisung zum glücklichen Leben für Hoch und Nieder*). Mais qu'est-ce que cela a de commun avec la Ḥokma recommandée par les hagiographes, qui vise la pureté des mœurs et la réflexion en toutes choses? Il faut, du reste, être enfermé dans son cabinet d'études pour ignorer que l'importation de la « vie heureuse » par une civilisation étrangère agit toujours d'une façon nocive sur les mœurs du pays récepteur, et qu'il faut plusieurs générations pour réparer le mal. Aussi apprenons-nous que les Macédoniens construisirent partout des maisons de plaisir, des théâtres et des cirques pour les luttes athlétiques. Ont-ils fondé des écoles pour l'instruction des jeunes Asiatiques? Ont-ils seulement construit des ateliers pour faire progresser la technique des fabrications indigènes? Non, on n'entend parler à cette époque que d'expéditions guerrières, de fêtes et d'amusements publics. On attribue à l'esprit nouveau la façon d'adresser à tout le monde les conseils de la sagesse (Prov., VIII, 11), on n'a donc pas lu la sentence 13 *a* qui explique la crainte de Yahwé (יִרְאַת י') par la haine du mal (שְׂנֹאת רָע): parle-t-on ainsi à des non juifs? Puis, croit-on sérieusement que l'auteur hébreu espérait être compris par les Grecs et les Syriens? S'il avait jamais nourri la prétention d'écrire pour tout le monde, il aurait employé la langue grecque, alors universellement comprise. Il y a plus; ayant laissé hors cadre la mention de Yahwé dans VIII, 11, l'auteur s'est mis dans l'impossibilité de trouver la liaison de la belle description de l'origine divine de la Ḥokma, v. 22-31, qui commence par les mots יהוה קנני, « Yahwé m'a possédé, etc. », où il s'agit nécessairement de

l'intelligence créatrice, qui, donnée à l'homme, devient la régulatrice infaillible de ses pensées et de ses actions. Les Septante intercalent avant ces mots une phrase qui distingue la sagesse humaine de la sagesse divine; c'est une note de commentaire exprimant leur manière de voir, mais qui n'affecte en rien l'unité du chap. VIII, lequel n'est d'ailleurs qu'une amplification moralisante de Job, XXVIII, 13-28), dont le résultat : יראת אדני היא חכמה וסור מרע בינה répond à la phrase quelque peu tronquée des Proverbes יראת יהוה שנאות רע. Ceci garantit à la fois l'unité de Proverbes, VIII, et l'indigénat yahwéiste (אדני = יה״ה) du morceau contre des suspicions hellénophiles prises en l'air, puisqu'on est incapable d'indiquer la moindre analogie, soit dans les écrits grecs, soit dans la philosophie populaire des Grecs qu'on a caractérisée soi-même comme une sagesse pratique de vivre heureux. Mais je suis obligé de m'arrêter. Je n'ai aucun préjugé contre les emprunts à l'hellénisme dans le livre de Job, mais je veux croire à bon escient : qu'on me mette sous les yeux une seule ébauche d'un poème grec analogue et je m'inclinerai volontiers. Les arguments sans base, fussent-ils approuvés par beaucoup d'érudits respectables, me laissent insensible. L'existence de l'immortalité de l'âme chez les anciens Sémites, niée par l'ensemble des intellectuels autorisés, est maintenant documentairement prouvée. Je recommande cet avertissement aux amis de la science indépendante.

M. A. Büchler nous fournit d'intéressantes informations sur l'ancienne coutume juive de verser du vin et de l'huile en signe d'honneur. Cette coutume est mentionnée dans nombre de passages talmudiques que l'auteur rassemble et analyse par un bon commentaire. D'ordinaire, on faisait couler ces liquides dans des conduites devant les nouveaux mariés à l'occasion de la cérémonie nuptiale, probablement comme présage de concorde et d'aisance. Puis, on a étendu cet usage à la réception d'hôtes de haut rang scolaire, comme l'ont fait, raconte-t-on, les habitants de Kabul dans la Galilée supérieure, lorsqu'ils reçurent la visite des deux fils de de R. Gamaliel. Cela vient, à mon avis, de l'habitude de désigner les réunions rabbiniques par le mot *kalla* (כַּלָּה), qui signifie au propre « fianciée, nouvelle mariée ». Dans les régions où ces denrées étaient trop chères, on jetait des grains grillés (קליות), des noix, des poissons enfilés et des tranches de viande crue, qui étaient aussitôt ramassés par les enfants. Des spondées de vin et d'huile parfumée se faisaient aussi en l'honneur des morts, et comme on mettait aussi du pain sur les tombeaux, on peut conclure que c'était réminiscence du culte des ancêtres. Le séjour eschatologique du paradis combine naturellement tous les raffinements de l'ornementation et de la bonne chère. La lecture des passages n'est pas sans agrément, mais ils auraient grandement eu besoin d'une bonne

revision avant d'être traduits. Les mots לבנין ומניות (p. 18, note) son probablement altérés de לבונה ואהלות, « du Liban et des aloès »; au lieu de ובתי סרוות (*ibid.*, note 1), qui ne signifie rien, il faut lire בתיסרוות, « avec des poutres d'or ». La plus désagréable distraction est l'annonce que le Saint, béni soit-il, donnera à celui qui accomplit dans ce monde le commandement de la *sukka* (סוּכָּה) ou tente festivale, une part dans la tente de Sodome (*den wird Golt dereinst an der Laubhütte von Sodom teilnehmen lassen*) (p. 20, note 1); l'aggadiste a certainement écrit, au lieu de בסוכתה של סדום, correctement בסוכה של סדונים, « dans une tente faite de draps (peints) », comme on fait le dais des nouveaux mariés (סדינים מצוירין). L'explication de גלוסקא par « une espèce de fruit » et de אלונתית par « une sorte de vin » me paraît très juste.

Aegyptische Chronologie, von Eduard Mayer. Mit 7 Tafeln. Berlin, 1904. Verlag der königl. Akademie der Wissenschaften. In Commission bei Georg Reimer.

Rarement un ouvrage m'a fait autant de plaisir que l'ouvrage susmentionné de M. Ed. Mayer, universellement connu comme savant historien et sagace orientaliste. Grâce à cette étude aussi épuisante que lucide, la chronologie égyptienne, qui constituait jusqu'à présent un véritable martyre pour tous ceux qui avaient à toucher une question de date relative aux peuples méditerranéens, formera désormais un point de repère d'une certitude qui laisse fort peu à désirer. Les informations captivent dès le premier abord : le calendrier égyptien, employé aussi par les astronomes grecs, dont l'année mobile de 365 jours était divisée en trois saisons agraires, période d'inondation, hiver ou période des semailles, été ou période de moisson, et les cinq jours épagomènes, était un produit artificiel, à telle enseigne que ses mois n'étaient pas des mois, ses saisons pas des saisons, et son année même pas une année. Le seul élément tiré de la nature est le jour : mois, saisons et année sont de simples additions de jours, effectuées à la fois avec un rationalisme radical qui n'a pas son pareil même dans le calendrier julien. Contentons-nous d'indiquer les sujets principaux de cette magistrale étude : Année mobile, année de Sirius ou sothiaque, et l'année solaire véritable (p. 11-16); le jour normal du lever de Sirius et la période sothiaque (p. 17-31); la prétendue année fixe ; inscriptions relatives au calendrier et des tables stellaires (p. 31-38); les temps de la formation du calendrier égyptien (p. 38-44) : le savant auteur prouve que c'était l'an 4241. C'est la première date certaine pour l'histoire universelle; malheureusement, elle ne profite immédiatement que fort peu à la chronologie de l'histoire égyptienne, car, pour être utile, il faut avoir deux dates, celle du calendrier et celle

de Sirius, combinées en même temps avec un événement historique ou l'année de règne d'un roi. On ne connaît jusqu'à présent que trois de ces dates combinées : les deux premières fixent le commencement du nouvel empire égyptien à 1580 (règne d'Amosis Ier, chasseur des Hyksos) et le moyen empire à 2000-1997 (XIIe dynastie, règne d'Amenemhet Ier, p. 45-68). L'intervalle entre la fin de la XIIe dynastie (1788/85) et le commencement de la XVIIIe (vers 1580/1585), comprenant la XIIIe dynastie et le temps des Hyksos, se rétrécit ainsi à 210 en chiffres ronds, résultat qui, en ne laissant à ceux-ci qu'un espace d'environ cent ans, détruit de fond en comble les nombreux siècles de règne qu'on leur accordait jusqu'ici et explique rationnellement la rareté et l'insignifiance des œuvres d'art qui restent de cette dynastie (p. 60-65). Une réminiscence de la période des Hyksos a son expression dans la fameuse *stèle de l'an 400* : le roi *Nubti* = Set, dont il est fait mention, semble figurer ces usurpateurs détestés (p. 65-67); une notice intéressante est consacrée à la série des règnes de la XVIIIe dynastie avec les dates à peu près sûres de chaque règne (p. 68). Comme justification de ces résultats qui renversent tous les systèmes chronologiques courants, M. Mayer présente une étude approfondie sur les diverses listes royales parvenues jusqu'à nous, soit par les auteurs grecs, soit par les documents égyptiens : les fragments manéthoniens extraits par Josèphe et la liste des dynasties formant le dit *épitomé* inséré dans Chroniques de l'Africain et d'Eusèbe, les listes des rois Hyksos, les listes des XVIIIe et XIXe dynasties et les légendes d'Osarseph et de Ramsès III, etc. (p. 69-114). On admire spécialement la critique magistrale avec laquelle le savant auteur a réussi à débrouiller les données contradictoires sur les Hyksos et même à déceler la cause de ce désordre. Dans les sections IV et V, l'étude embrasse les dynasties du vieil empire et les prédécesseurs de Ménès (p. 115-204). Un supplément traite les onze dernières dynasties selon Manéthon (p. 205-210). Les dissertations sont illustrées de douze tableaux et l'ouvrage se termine par sept planches offrant en photographies les tables royales d'Abydos et de Sakkara, le papyrus de Turin et la pierre de Palerme. Tous les hommes de science seront reconnaissants à l'auteur d'avoir dissipé un cauchemar insensé qui pesait depuis longtemps si lourdement sur la chronologie égyptienne. Il est à présumer que diverses questions pendantes, concernant la chronologie d'autres peuples qui eurent des rapports avec l'Égypte, feront également leur profit du nouvel horizon ouvert dans la vallée du Nil par la science pénétrante et organisatrice de M. E. Mayer.

Lady Meux Manuscripts n° 6. *The Book of Paradise*, beeing the Histories and Sayings of the Monks and Asceties of the Egyptian

Desert, by Paladius Hieronymus and Others. The Syriac Texts according to the Recension of 'Anân-Ishô' of Bêth Abhê, edited with an English Translation by E A. Wallis Budge. Vol. I. English Translation. Printed for Lady Meux by W. Drugulin, Oriental Printer. Leipzig. London 1904.

Grâce à la générosité caractéristique de Lady Meux, qui s'intéresse d'une manière si éclairée à l'ancienne hagiographie chrétienne d'Égypte et d'Abyssinie, M. le professeur E. A. Wallis Budge, conservateur au British Museum, a été mis à même d'enrichir la littérature syriaqne du texte complet du *livre du Paradis*, communément attribué au moine Palladius (né en 367, mort quelques années après 420), selon la recension de 'Anan-Išo' de Bêth Abhê, accompagné d'une traduction anglaise. L'ouvrage a été dédié par Palladius à Lausus, chambellan de l'empereur Théodose II, et contient la vie et les gestes des anachorètes du désert d'Égypte, surtout de la Thébaïde à partir de saint Antoine, le fondateur de la corporation. Son but consiste à exalter les vertus chrétiennes du renoncement au monde, de la mortification du corps, de l'extirpation de toutes les pensées profanes qui rattachent l'homme à la vie de la famille et de la société, afin de se consacrer exclusivement à la méditation de l'œuvre de rédemption de Jésus-Christ, jusqu'à l'heure de la mort, et d'en recueillir la récompense dans l'autre monde. A la seule exception du bouddhisme indien, aucune autre religion n'a poussé aussi loin l'art raffiné de se torturer soi-même comme un acte de suprême piété. L'idéal est de se priver de tout, même de nourriture préparée et de vêtement ; ces sortes d'élus sont naturellement assez rares. Quoi de plus caractéristique que le récit de cette sainte vierge qui passe trentre-quatre ans dans une grotte écartée, se nourrissant d'herbe et ne voyant de figure d'homme que celle de la personne qui devait s'occuper de lui donner la sépulture. La lutte incessante contre les sens et la raison intuitive ne manque naturellement pas de produire des hallucinations très diverses où Aphrodite, Satan et compagnie, jouent leur rôle, mais sans réussir pour la plupart du temps. Ils vont même jusqu'à engager des controverses avec les moines, mais lorsqu'ils deviennent trop pressants, le signe de la croix ou, par exception, une invocation du Sauveur, les met en fuite. Le sinistre cortège de Satan a d'ailleurs un autre affront à venger, affront qui vient de la fondation même de cet ordre de solitaires. Jésus envoyait dans le désert des démons qu'il chassait du corps des possédés ; saint Antoine effectuant le peuplement du désert par des hommes incorruptibles, ne tend à rien moins qu'à les chasser de leur dernier refuge ; de là, leur rage implacable (p. 24). On peut dire que l'institution ascétique forme le point culminant du christianisme pur, celui des apôtres.

Les transformations qu'il a été obligé de subir pour transiger avec les nécessités de la vie réelle en ont gravement altéré le caractère et lui ont imprimé une allure incertaine qui l'oblige à louvoyer entre deux courants contraires et inconciliables. Un certain nombre de ces histoires ont été puisées dans la publication du même ouvrage faite quelques temps auparavant par le P. Bedjân. La dernière partie du *Paradis* renferme des dictons et de courtes anecdotes attribués aux saints ermites et qui se distinguent rarement par des qualités notables. Comme produit de la célèbre imprimerie Drugulin, de Leipzig, le texte syriaque, sauf quelques confusions de points diacritiques, est d'une rare perfection.

René Dussaud, *Questions mycéniennes* (Extrait de la *Revue de l'histoire des religions*). Paris, 1905. — Le même, *La Troie homérique et les récentes découvertes en Crète* (Extrait de la *Revue de l'École d'anthropologie de Paris*). Février 1905. — Le même, *La Chronologie des rois de Sidon* (Extrait de la *Revue archéologique*). Paris, 1905. — C. Mondon-Vidailhet, *Proverbes abyssins traduits* (Extrait du *Journal asiatique*). Novembre-décembre 1904. Paris.

Les monuments de la civilisation mycénienne récemment découverts en Grèce et en Crète, présentent des scènes religieuses qu'il serait intéressant de pouvoir interpréter. Mais l'exactitude de l'interprétation ne peut être atteinte qu'à condition d'avoir un point de départ certain. Les *Questions mycéniennes* de M. Dussaud ont pour objet d'en éliminer les insécurités au moyen d'une meilleure définition de ces éléments en commençant par l'explication d'une figure divine assez identifiable, celle de Zeus. Le culte de Zeus dans la grotte du mont Dicté, en Crète, remonte à l'époque minoenne. Il porte la bipenne ou le labrys, est symbolisé par le bouclier en forme de 8 et a le taureau pour animal-attribut. Il est associé à une déesse qu'on est plus embarrassé de dénommer, mais qui est vraisemblablement la déesse Terre. Comme dans les vieux cultes pélasgiques, le culte des arbres et des bétyles était très répandu. Il serait important de vérifier si la fonction sacerdotale des femmes, constatée à Dodone, était aussi une coutume ancienne en Crète; mais étant donnée la similitude du culte des morts avec le culte des dieux, la chose paraît probable. Le sarcophage découvert à Haghia Triada, près Phaestos, appartenant à une époque de transition, fait apporter des présents au mort par trois hommes habillés en femmes. En tout cas, on incline à reconnaître des prêtresses dans les femmes minoennes qui tiennent ou brandissent la bipenne, attribut du Zeus crétois. Les trois questions discutées sont : I. *L'enceinte de dalles dans l'acropole de Mycènes et sa valeur rituelle* (p. 6-10); II. *La soi-disant colonne aniconique* (p. 10-21); l'auteur

résout la question dans un sens négatif et repousse en même temps la signification religieuse des cornes propres à certains objets qui meublent quelques sanctuaires de Crète; III. *Les gestes rituels* (p. 21-25); IV. *Prétendu culte de la Croix en Crète* (p. 25-29); V. *Origine égéenne des Philistins. Influence des cultes mycéniens en Syrie* (p. 30-37). Je reviendrai à cette question dans une notice ultérieure; VI. *Bronzes mycéno-chypriotes* (p. 37-40).

Le second mémoire de M. Dussaud étudie la Troie homérique avec le secours des récentes découvertes en Crète, résumé de conférences faites à l'École d'anthropologie en novembre-décembre 1904.

Le troisième mémoire de M. Dussaud discute la question relative à la chronologie des rois de Sidon Le manque d'espace ne me permet pas de le faire connaître ici comme il le mérite; je le réserve pour être joint à la notice mentionnée plus haut. Je remarque seulement que l'équation אדלן = Εἰδωλων a été abandonnée par moi, il y a quelques années, dans une communication à la Société asiatique. Pour le fond, le résultat de M. Dussaud, qui place les règnes d'Ešmunazar et d'Abdaštart à l'époque perse, convient parfaitement à l'interprétation que j'ai donnée de l'inscription d'Ešmunazar en 1874. L'erreur principale de ceux qui l'abaissaient à l'époque ptolémaïque vient de ce qu'ils ont vu, dans l'expression אדן מלכם, « Seigneur des rois », le titre d'un Ptolémée, tandis qu'en réalité : « les seigneurs des rois » sont les dieux auxquels Ešmounazar et sa mère avaient élevé les sanctuaires énumérés dans le passage précédent, et desquels il espère la reprise de Dor et de Joppé par les Sidoniens en récompense de ses fondations pieuses.

M. le professeur Mondon-Vidailhet contribue, par un petit travail anssi intéressant que solide, à nos connaissances des proverbes amhariques. La traduction et l'explication portent le cachet d'une profonde familiarité avec les mœurs et la mentalité populaire des Abyssins modernes.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Prophète Sophonie.

L'histoire n'a rien conservé sur la biographie de ce prophète, dont la généalogie est donnée au verset 1 jusqu'à la quatrième génération. Le même passage nous apprend aussi qu'il a prophétisé pendant le règne du roi Josias; il était donc contemporain de Jérémie et a probablement commencé sa prédication quelques années avant celui-ci. Il semble avoir été originaire de Jérusalem.

CHAPITRE PREMIER

Titre du livre, généalogie du prophète et date de la prophétie. — Prévision d'une grande catastrophe. — Destruction des cultes païens avec leurs partisans. — Proximité du jour de vengeance de Yahwé. — Ruine de la noblesse avide de coutumes étrangères. — Terrible vengeance. — Détresse des riches.

1. Parole de Yahwé qui fut dite à Ṣephania (Sophonias), fils de Kuši, fils de Guedalia (Godolias), fils d'Amaria (Amoria), fils de Hizqia (Ézéchias). Aux jours de Josias, fils d'Amon, roi de Juda.

2. Je détruirai tout de la surface du sol, dit Yahwé.
3. Je détruirai les hommes et les animaux;
Je détruirai les oiseaux du ciel et les poissons de la mer,
Les scandales avec les impies;
J'exterminerai les hommes de la surface du sol, dit Yahwé.
4. Je tendrai la main sur Juda
Et sur tous les habitants de Jérusalem;
J'exterminerai de ce lieu le reste du Ba'al,



Le nom des prêtres avec les curés;
5. Ceux qui se prosternent sur les toits à l'armée du ciel,
Ceux qui ont juré (faussement) fidélité à Yahwé
Et ceux qui jurent par leur roi;
6. Ceux qui se détournent derrière Yahwé,
Ceux qui ne l'ont jamais désiré ni recherché.
7. Silence devant Yahwé!
Car le jour de Yahwé est proche!
Yahwé a préparé un festin,
Il a fixé ses invités.
8. Voici qui arrivera au jour du festin de Yahwé :
Je punirai les chefs et les princes
Et tous ceux qui portent le costume étranger.
9. Je punirai alors ceux qui sautent sur le seuil,
Qui remplissent la maison de leurs seigneurs de vol et de fraude.
10. En ce jour, dit Yahwé :
Des cris de détresse (monteront) de la porte des poissons,
Des lamentations du Mišné,
Des clameurs de grand désastre (seront entendues) des collines.
11. Lamentez-vous, habitants du Maktêš,
Car tout le peuple de Chanaan s'est évanoui,
Tous les peseurs d'argent ont été exterminés.
12. En ce jour-là, je fouillerai Jérusalem à la lueur des lampes,
Je punirai les hommes qui reposent sur leur lie,
Qui disent dans leur cœur :
Yahwé ne fait ni le bien ni le mal.
13. Leurs biens seront objet de pillage,
Leurs maisons deviendront désertes;
Ils construiront des maisons, mais ils n'y habiteront pas;
Ils planteront des vignes, mais n'en boiront pas le vin.
14. Le grand jour de Yahwé est proche,
Proche et de très rapide allure,
Le plus fort y pousse des cris d'amertume.
15. Un jour de fureur est ce jour-là,
Un jour de détresse et d'angoisse,

Un jour de désespoir et de désolation,
Un jour d'obscurité et de ténèbres,
Un jour de nuages et de brouillard,
16. Un jour de son des cors et des clairons
Contre les villes fortifiées
Et contre les tours élevées.
17. J'opprimerai les hommes
Qui marcheront comme des aveugles,
Car ils ont péché contre Yahwé,
Leur sang sera jeté comme on jette la boue,
Leur corps comme du fumier.
18. Ni leur or ni leur argent ne pourra les sauver
Au jour du courroux de Yahwé ;
Par le feu de son emportement la terre entière sera consumée,
Car il accomplira une extermination formidable
Sur tous les habitants de la terre.

COMMENTAIRE

1. A כּוּשִׁי, « Koušite », cf. le nom phénicien מצרי, « Égyptien ». — Les autres noms propres ont pour second élément commun יָה, abrégé de יָהוּ (de יהוה), et, pour le premier, des verbes au passé du *qal* : צפניה, « Yahwé a caché, protégé », גדליה, « Yahwé a été grand » ; חִזְקִיָּה, « Yahwé a été fort, puissant ». Cette vocalisation massorétique est corroborée par les formes futures équivalentes : יְגַדַּלְיָהוּ (Jérémie, xxxv, 4), יְחִזְקִיָּה (Osée, I, 1), יְחִזְקִיָּהוּ (Isaïe, I, 1) ; la transcription des Septante : Sophonias, Godolias, Ézéchias, voit dans le premier élément les formes nominales צְפַן, גְּדַל, חֵזֶק. L'exactitude de la traduction massorétique est maintenant prouvée par les transcriptions assyro-babyloniennes.

2. Pour אָסֹף, אָסֵף, on peut penser d'un côté à une orthographe incorrecte de הָסֵף, de l'autre, à voir dans אָסֵף une contraction de אֶאֱסֹף ; le sens n'en changerait pas, puisque אסף est souvent synonyme de סוּף.

3. Une véritable annonce de la fin du monde : hommes,

animaux, oiseaux et poissons périront, c'est-à-dire méritent de disparaître, tellement le monde est mauvais; les prophètes sont par tempérament fort peu dogmatiques, et leurs hyperboles ne sont que l'écho d'un zèle intense.

וְהַמַּכְשֵׁלוֹת את הרשעים, « les scandales (d'anarchie; cf. Isaïe, III, 6) avec (אֵת = עִם) les impies » qui pêchent dans l'eau trouble afin d'en tirer le plus grand profit.

4. Dans ce contexte, l'expression שְׁאָר הבעל ne doit pas laisser supposer que le culte du Ba'al était déjà tombé partiellement en désuétude, mais contenir l'idée qu'il *reste* malgré tous les efforts faits (par les prophètes) de le faire disparaître. Les Septante rendent שאר par « les noms », probablement par égard à Isaïe, XIV, 22.

כמרים semble désigner particulièrement les prêtres d'idoles, tandis que כהן marque tout prêtre d'une manière indifférente; la juxtaposition des deux mots déclare qu'aussi bien les prêtres franchement idolâtres que les prêtres hésitant entre l'idolâtrie et le yahwéisme auront le même sort.

5. Le culte des corps célestes s'exerçait sur les terrasses ou toits plats (גַּגּוֹת) des maisons; c'est la forme religieuse la plus ancienne chez les peuples sémitiques et rien n'indique qu'elle fut introduite de Babylonie pendant la domination assyrienne, comme l'affirment les critiques modernes sans la moindre preuve à l'appui.

Le mot המשתחוים semble garanti par le ל de ליהוה, mais l'adorateur de Yahwé ne peut pas être mis d'emblée au rang de l'idolâtrie. Il faut rapporter ליהוה à הנשבעים seul; cf. Isaïe, XIX, 18. Ce sont des gens qui, après avoir juré fidélité à Yahwé, jurent par leur propre מלך c'est-à-dire le génie tutélaire de leur ville. Comparez מלקרת (pour מלך־קרת), nom du dieu de Tyr et les nombreux cachets découverts en Palestine portant les inscriptions למלך זף, « au Melek de Ziph », למלך חברן, « au Melek de Hebron », למלך ערלם, « au Melek d'Adullam ». Un témoignage formel du culte des dieux locaux est fourni Jérémie, II, 28, où les Judéens sont accusés d'avoir autant de dieux que de villes. Les Septante ont pris מלכם pour

le nom מַלְכָּם, Malchom, dieu ammonite; c'est peu probable.

6. Deux catégories d'impies : les apostats (נסוגים) qui ont abjuré la foi de Yahwé et ceux qui ne l'ont jamais cherché ni consulté (דרש).

7. זֶבַח, au propre, « immolation », a pris le sens de « festin, banquet », qui commençait d'habitude par un sacrifice à la divinité; les invités au festin devaient être informés de se présenter en état de pureté légale; de là l'expression הִקְדִּישׁ קְרֻאָיו, « il a sanctifié ses appelés ou invités », pour dire : il a fixé le nombre et la catégorie de ses invités. Ici naturellement l'invitation a pour but de les exterminer ensemble.

8. Les snobs du temps raffolaient des modes étrangères, מלבוש נכרי, surtout dans la famille royale et celles des riches.

9. Je pense que, par דּוֹלֵג עַל הַמִּפְתָּן, Sophonie désigne ironiquement le prêtre du dieu philistin Dagon d'après la légende racontée I Samuel, v, 1-5. Les augures philistins jouissaient d'une certaine renommée; cf. Isaïe, II, 6, passage qui a beaucoup d'analogie avec les versets 8-9.

אֲדֹנֵיהֶם = אלהיהם; cf. בְּעָלֻנוּ אֲדֹנִים זולתך, « d'autres dieux que toi ont voulu être nos Ba'als » (Isaïe, XXVI, 13); l'épithète מֵתִים, « morts », et רפאים, « ombres, lares », qui s'applique à ces אֲדֹנִים, caractérise les faux dieux dont les sacrifices se disent זִבְחֵי מֵתִים (Psaumes, CVI, 28). בית אדניהם désigne le temple du faux dieu que les prêtres remplissent de biens enlevés de force (חָמָס) ou par la ruse (מִרְמָה) en se faisant payer cher les opérations magiques et augurales.

10. שער הדגים, « porte des poissons », nom d'une des portes de Jérusalem (Néhémie, III, 3).

מִשְׁנֶה, nom d'un quartier de Jérusalem (II Rois, XXII, 14).

הַגְּבָעוֹת, « les collines », probablement, le nom d'un quartier extrême.

11. הַמַּכְתֵּשׁ, « le mortier », nom d'un quartier riche et commerçant. — Par עַם כְּנַעַן, « peuple de Chanaan, Phéni-

ciens », il faut entendre les banquiers faisant des affaires avec des groupes ou des pièces d'argent, נְטִילֵי כֶסֶף, de נטל, « porter, enlever », d'où aussi נֵטֶל, « charge, fardeau, poids ».

12. בַּנֵּרוֹת, « avec des chandelles ou lampes », afin de ne laisser échapper personne.

הַקֹּפְאִים עַל שִׁמְרֵיהֶם, « s'épaississent sur leurs lies », désigne d'abord les vins qui, restant longtemps dans des tonneaux immobiles, s'épaississent sur la lie du fond, puis, métaphoriquement, les hommes qui n'ont jamais été éprouvés par un revers de fortune et vivent dans la sécurité et dans l'insouciance. Une image analogue Jérémie, XLVIII, 11.

14. Sous-entendre יָבֹא après וּמַהֵר מְאֹד.

Le second יום יהוה ne peut pas être un doublet du premier, parce que יום מר se constate dans l'usage (Amos, VIII, 10), et non קול מר; קוֹל est donc la simple particule d'exclamation « voici! », dont l'usage est très fréquent dans la poésie (Psaumes, XXIX, 3, 5, 7, 9, *passim*). Le premier hémistiche pourrait s'arrêter à מַר (ou מָר) et dire littéralement : « Voici, le jour de Yahwé est amer », le plus courageux (mot à mot « le héros », גִּבּוֹר) le proclamera alors. שָׁם se rapporte aussi au temps (Psaumes, XIV, 5). Cependant la division reçue peut être maintenue : « Le voici, le jour de Yahwé; le plus courageux y pousse des cris amers, angoissés. »

15. שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה, « désolation et ravage »; au sens agraire : « terrain désolé et aride » (Job, XXXVIII, 27).

16. פִּנּוֹת, « tours construites aux angles des murailles » (II Chroniques, XXVI, 15).

17. עָפָר, ici : « poussière mouillée, boue » (Genèse, II, 7). — לְחֻם, « chair », ar. لَحْم.

18. Au lieu de אַךְ, les Septante ont lu אַף, « et, aussi », ce qui vaut mieux.

נִבְהָלָה semble posséder le sens de בֶּהָלָה, « terreur, destruction » (Lévitique, XXVI, 16).

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade.

L'importance hors ligne, pour la critique biblique en général, du récent ouvrage de M. B. Stade intitulé ***Biblische Theologie des Alten Testaments***, m'a imposé le devoir de justifier de nouveau la position que j'ai prise depuis longtemps dans cette question, et qui, en ce qui concerne la thèse principale, savoir l'origine postexilique du Code sacerdotal, est diamétralement opposée à celle de l'école grafienne. Cette thèse, à elle seule, exige déjà une étude ininterrompue et absorbante, en raison de la haute compétence de ses défenseurs qui ont réussi à lui acquérir les suffrages presque unanimes du monde savant. La publication dont je m'occupe présentement se distingue par des théories encore plus radicales sur la formation de la religion biblique et son évolution finale en judaïsme et en christianisme. Nombre d'anciens problèmes revêtent des aspects nouveaux, et une foule d'énigmes insoupçonnées surgissent à la lumière du jour. Devant cette nouvelle force si considérable, apportée d'une manière imprévue pour moi à la thèse adverse, la première idée qui m'est venue a été de rendre les armes et de brûler ce que j'ai adoré, car de ma nature je suis fort peu porté à faire prévaloir l'amour-propre dans les questions scientifiques. Les lectures réitérées et très soigneuses que je viens de consacrer au livre du savant critique, tout en me retenant dans une atmosphère d'admiration continue, m'ont montré que le dernier mot n'a pas encore été dit sur les points litigieux qui nous divisent. Les remarques qui suivent auront, dans la contradiction, la même sincérité et la même liberté d'allure que mon savant ami a prises dans son exposition. Il ne s'agit pas d'apprécier les religions en elles-mêmes, mais d'en saisir exactement la marche historique et de déterminer les causes de l'évolution accomplie. Le terrain est neutre et ouvert, sans restriction aucune, à tous les amis de l'histoire du progrès humain.

Titre. L'ouvrage de M. Stade formant la XVII[e] division de la vaste publication en cours qui paraît sous la dénomination générale de ***Grundriss der theologischen Wissenschaften*** (Précis des sciences théologiques), je m'attendais à ce que le titre en fût simplement libellé : ***Theologie des Alten Testaments*** (Théologie de l'Ancien Testament) ; l'addition initiale de l'adjectif ***biblische*** (biblique) y ajoute une notion qui paraît bien énigmatique au premier aspect, puisque ***Bible*** et ***Ancien Testament*** sont une et même chose. L'explication en est donnée au paragraphe 21 (p. 6). Par suite de la division de travail entrée aussi dans la théologie, on a décomposé la matière en deux disciplines : théologie biblique de l'Ancien Testament et théologie biblique du Nouveau Testament. Mais, outre que, pour plus de clarté, le paragraphe 2 aurait dû occuper la première place de l'introduction, on peut regretter l'absence de tout motif pour justifier l'emploi de deux attributs absolument erronés : celui de « biblique » à l'égard du Nouveau Testament, dont la dénomination officiellement consacrée est « Évangile », jamais « Bible », puis celui de « Testament » à l'égard du recueil sacré des Hébreux, communément appelé « la Bible », c'est-à-dire : livre par excellence. L'épithète « Alliance » (***Bund***), pour ce dernier, est seule historiquement correcte, de même que celle de « Testament » pour le recueil évangélique, qui a sa source dans le « testament » oral dicté par le fondateur du christianisme à ses disciples peu de temps avant sa mort préméditée comme étant une partie intégrante de sa mission (Hébreux, IX, 14-17). Pour un critique aussi émancipé des errements courants que M. Stade, la réfection radicale du langage théologique avait une raison d'être toute particulière.

P. 1-4. Après la définition du titre comme l'histoire de la religion sur l'Ancienne Alliance, l'auteur nous introduit dans le point de vue purement chrétien que l'apparition de Jésus avait pour but d'approfondir ou de corriger la somme d'idées religieuses et éthiques en possession de la communauté juive de son temps. Étant donné que, dans ces limites, faute de création d'un principe nouveau, le christianisme serait au maximum un rabbinisme plus spiritualiste que le rabbinisme ordinaire, on nous affirme har-

diment que « le nouveau principe dans le christianisme est la signification de Jésus comme révélation parfaite du Père et intermédiaire permanent du salut » (*Neu ist im Christentum die Bedeutung Jesu als vollkommener Offenbarung des Vaters und bleibenden Heilsmittlers*). La main sur le cœur, j'avoue humblement ne rien comprendre dans cette phrase. Les mots me trottent dans la tête sans pouvoir se relier en un concept intelligible pour moi qui suis privé du secours de la grâce. En désespoir de cause, qu'il me soit au moins permis de demander ce que ce mystère a à faire dans une histoire de théologie de l'Ancien Testament. Le christianisme est séparé de l'époque biblique par un espace de plusieurs siècles remplis d'une riche littérature apocryphe et pseudo-épigraphique qui, à en juger par le nombre considérable d'écrits parvenus jusqu'à nous, avait préparé et organisé en un ordre constant toutes les conceptions religieuses et eschatologiques qui font la monnaie courante de la doctrine évangélique. D'autre part, il y a plus d'une raison de penser qu'à cette même époque, la diffusion officielle et générale du culte des empereurs et des rois dans le monde païen a dû déborder sur la Palestine et faire naître dans l'esprit des païens judaïsants l'idée de diviniser le Messie juif, idée que Jésus, celui de l'Évangile, car l'histoire n'en connaît pas d'autre, appliqua à lui-même. C'est grâce à son caractère divin, — là-dessus je suis d'accord avec M. Stade, — que Jésus a pu opposer son autorité à celle de la loi qui émane de Dieu (sermon sur la montagne). Ceci sort déjà notablement du cadre pseudo-épigraphique; avec l'ancienne littérature biblique, aucun lien sérieux n'existe plus. La prédication de Jésus, comme celle des rabbins, emprunte ses motifs aux versets bibliques, mais d'une manière purement mécanique et sans se donner la peine d'en commenter le sens réel. Je ne comprends pas non plus ce que font ici les deux autres nouveautés qui suivent immédiatement : « Nouveau est l'art de vivre avec Dieu dont il a donné l'exemple à sa communauté; nouvelle la valeur du service aux frères, auquel il a consacré sa vie. (*Neu ist das Leben mit Gott das er seiner Gemeinde vorgelebt hat, neu die Wertung des Dienstes an den Brüdern, in dem er sein Leben dahinge-*

geben hat) ». Certes, toute conviction sincère mérite plein respect; il faut tout de même me dire comment, étant donné que l'activité de Jésus n'a pas excédé le cours d'une année, remplie en majeure partie en opérations d'exorcisme et de prodiges dans un intérêt de glorification personnelle, il peut être question d'une vie modèle avec Dieu et d'un sacrifice excessif au profit de ses disciples. Ceux-ci, par suite de sa méthode à devinettes, ne l'ont jamais bien compris, Non seulement ils l'ont tous abandonné au moment du supplice, ils ont même eu de la peine à le reconnaître quelques jours après sa résurrection (Matthieu, XXVIII, 17; Marc, XVI, 11; Luc, XXIV, 13-41), et alors même seulement après le repas qu'il prit avec eux et pendant lequel il leur ouvrit l'esprit (*ibidem*, 45). En un mot, ces nouveautés, qui d'après le témoignage unanime des évangélistes, reproduisent les sentiments intimes de Jésus, caractérisent celui-ci comme fondateur d'une nouvelle religion dont la partie *théologique* proprement dite rompt complètement avec celle du Décalogue et se rapproche singulièrement de l'anthropolâtrie césarienne et bouddhiste, surtout de cette dernière, vu la perfection morale du Bodhisatva. Il suffit de constater le fait, mais je doute fort qu'on puisse définir le christianisme par « un plus fort affranchissement du divin et de l'impérissable de ce qui est humain et périssable » (*immer stärkere Befreiung des Göttlichen und Unvergänglichen*). Tout au contraire, le dogme de l'homme-dieu mort pour sauver les croyants, dogme sans lequel le christianisme ne serait qu'un vain mot, a ramené le monde au stade préhistorique, où la victime expiatrice était le totem de la famille ou de la tribu.

P. 2. « Le juif du temps du Nouveau Testament devient chrétien par la reconnaissance de la messianité de Jésus » (*da der Jude durch Anerkennung der Messianität Jesu Christ wird*). Les récits évangéliques me semblent insister uniquement sur la divinité du thaumaturge.

1) Jésus marche pendant la nuit sur l'eau de la mer de Genesaret soulevée par un vent furieux et entraîne Pierre à venir auprès de lui. Pierre allait se noyer, Jésus le prend, rentre avec lui dans la barque et le vent cesse. « Alors ceux qui étaient dans cette barque, s'approchant de lui, l'adorèrent

en lui disant : Vous êtes vraiment Fils de Dieu ». (Matthieu, XIV, 33.)

2) « Les gens n'étaient pas d'accord sur ce qu'était Jésus ; les uns disaient qu'il était Jean-Baptiste, les autres Élie, les autres Jérémie ou quelqu'un des prophètes. Jésus dit à ses disciples : Et vous autres, qui dites-vous que je suis? Simon Pierre, prenant la parole, lui dit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. Jésus lui répondit : Tu es bienheureux, Simon, fils de Jean, parce que ce n'est point la chair ni le sang qui t'ont révélé (ceci), mais mon Père qui est dans les cieux » (*ibidem*, XVI, 13-17). Cf. XXII, 41-45, où Jésus, citant le psaume CIV, 1, appliqué au Messie, demande : « Si donc David l'appelle son Seigneur, comment est-il son fils? »

3) A côté de ces conversions humaines, il faut mentionner les aveux forcés des êtres spirituels qui sont naturellement dans le secret du mystère divin. Satan tente de séduire celui qui se dit Fils de Dieu (IV, 3, 6), le Saint-Esprit lui donne formellement ce titre (*ibid.*, III, 17), et les démons possesseurs ne sont pas moins explicites (VIII, 29); enfin, saint Étienne, en expirant, s'écrie : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit! ».

Voilà des données forçant à admettre que, même dans les cas où Jésus reçoit le titre simple de Messie, sa divinité est toujours sous-entendue ; aucun artifice du rationalisme plus ou moins conscient ne prévaudra contre cette pierre fondamentale qui porte tout l'édifice de l'Église chrétienne.

P. 5. « Les idées prophétiques sortent définitivement dans l'Évangile de leur attache avec les coutumes cultuelles et rituelles du peuple juif. L'idée de la loi de Dieu est délivrée de la liaison avec des mœurs nationales et des rudiments de paganisme sémitique. La religion devient purement spirituelle, et, par cela même, apte à entrer aussi en rapport avec le naturel d'autres peuples. A l'opposé de cela, malgré la destruction de l'ancien culte, les choses cultuelles et rituelles ont d'autant plus inondé les choses éthiques et religieuses dans le judaïsme post-chrétien (*Um so stärker überwuchert im Gegensatz hierzu im nachchristlichen Judentum, trotz der Zerstörung des alten Kultes, das Kultische und Rituelle das Ethische und Religiöse*). Les scories du développement sont conservées

comme un précieux résultat des dernières. Le naturel sémitique l'emporte sur l'héritage des prophètes. »

D'après le résultat de nos propres études sur la matière et consigné dans les trois volumes de mes *Recherches bibliques*[1], l'état de choses se présente sous un aspect bien différent :

1) Les prophètes n'ont jamais polémisé contre le culte rituel en général; ils exigeaient seulement qu'on le pratiquât en toute pureté morale. Encore moins ont-ils rompu avec l'idée nationale et imaginé que Dieu retirera jamais à Israël la mission de ramener le reste de l'humanité à son culte centralisé à Jérusalem. Le zélateur le plus exalté s'est senti secoué d'un frisson inexprimable devant la tentation de commettre une trahison sacrilège envers sa nation et sa patrie et s'est toujours consolé avec l'espoir d'un avenir meilleur pour elles.

2) L'Évangile n'abolit pas seulement les lois juives, il fait table rase de l'idée de la famille et de la patrie chez tous les peuples du monde et fixe son idéal dans le règne mystique de la parrhousie du divin Sauveur. Tous les liens terrestres étant brisés et le salut polarisé vers la personne de Jésus seulement, le christianisme a pris un aspect d'universalité qu'il ne doit qu'à la négation de la civilisation mondaine, voire même de l'existence de la société humaine, qu'il émiette en individualités incolores. De profondes divergences théoriques, et même ritualistes, divisent d'ailleurs les Églises chrétiennes. La plus judaïsante parmi elles, l'Église protestante, aboutissant à l'unitarisme, est la plus divisée de toutes et les dissensions tournent souvent autour de rites minutieux auxquels chaque Église attache une importance déniée par les autres.

3) Quant aux éléments du paganisme sémitique, on peut affirmer sans hésitation que la partie la plus grossière est devenue inséparable de la religion nouvelle ; la thaumaturgie et la démonologie s'y sont développées dans des formes repoussantes et dans des proportions inconnues des auteurs bibliques; la croyance aux revenants, aux tortures cruelles de l'enfer, aux délices culinaires du paradis, dédaignées par la doctrine prophétique, sont, dans l'Évangile, la plateforme de la foi

1. Chez Ernest Leroux, éditeur. Paris, rue Bonaparte, 28.

théandrique qui émane à son tour du paganisme grec. Le judaïsme talmudique, malgré ses superstitions et son formalisme outré, né sous la pression de circonstances exceptionnellement douloureuses, a su du moins sauver, en même temps que l'existence de la nation juive, le principe de la spiritualité et de la toute-puissance de Yahwé Un qui a fait si complètement naufrage dans l'Évangile que, sans l'entremise du Fils, le Père est censé incapable de créer le monde, voire même de pardonner à un pécheur qui revient sincèrement à lui. L'enseignement le plus extraordinaire, concernant cet effacement du Dieu Père devant le Dieu Fils, se trouve Philippiens, II, 5-11 : « Soyez dans le même sentiment où a été Jésus-Christ qui, ayant la forme de Dieu, n'a point cru que ce fût (pour lui) une usurpation d'être égal à Dieu ; mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors, il s'est rabaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers ; et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire du Dieu Père. » Le vieux Yahwé des prophètes, tout en lui dorant la pilule, est bel et bien détrôné au profit de Jésus, homme-dieu qui s'empare, sans commettre de forfaiture, de la toute-puissance du Père ; et dorénavant toutes les créatures célestes, terrestres et infernales, doivent fléchir le genou au nom de Jésus. Eh bien, ces rabbins talmudiques tant dédaignés, qu'ont-ils répondu à cette orgueilleuse sommation ? En relevant la tête, ils ont dit : « Non, vous aurez l'âme de tous les peuples du monde, vous n'aurez pas celle d'Israël : nos mesures défensives sont prises ! » On peut éplucher et critiquer les moyens employés par eux, mais comme ils ont beaucoup aimé leur nation, ils ont le droit à ce qu'il leur soit beaucoup pardonné.

P. 9. « La recherche et l'exposition de la marche du développement (*des Entwickelungsganges*) a été placée devant des problèmes tout nouveaux depuis qu'il s'est montré que la

loi mosaïque, qu'on avait regardée comme point de départ de la religion d'Israël, forme plutôt son point d'arrivée et le point de départ du judaïsme. C'est par cela seulement que la prophétie a pu être comprise dans sa valeur incomparable (*einzigartige Bedeutung*) et dans sa grandeur historique. »

Il s'agit du système de l'école Graf-Wellhausen, si en vogue dans la critique biblique moderne et que je combats depuis un quart de siècle. Si le système s'est montré, splendidement montré, il est loin d'avoir été démontré. En violentant les textes et en retranchant arbitrairement les expressions et les passages qui contrarient les idées préconçues, on obtient tout ce qu'on veut. Je crois, de mon côté, avoir démontré que les prophètes connaissent et souvent même commentent les lois antérieures qui ne sont autres que celles que contient le Pentateuque. Au point de vue historique, la thèse grafienne est d'ailleurs contredite par l'expérience. Les livres sacrés de l'Orient : le Chi-King, le Véda, l'Avesta, le livre des Morts, le Kojiki, marquent le début d'une ère religieuse nouvelle, où les rapports de l'antiquité sont transformés et totalement assimilés. Le Coran et l'Évangile ne font que confirmer la règle : ils procèdent plus ou moins ostensiblement, mais avec une énergie inlassable, à l'abolition de la religion précédente, entendent constituer une nouvelle révélation sur le salut et s'imposent comme tels aux générations futures. De quel droit fait-on exception en ce qui concerne le livre sacré d'Israël? On laisse naître et se développer le système religieux le plus original du monde, le monothéisme mosaïque — le savant auteur admet cette dénomination — dans un état illettré pendant six ou sept cent ans, malgré l'existence indubitable de recueils poétiques antérieurs à la royauté (Sêpher hayyâšâr, Sêpher Milḫâmoth Yahwé, Cantique de Débora) et l'usage très répandu de l'écriture dans la masse du peuple (Josué, XVIII, 4; Juges, V, 14; II Samuel, I, 18; X, 11). Peut-on admettre un seul instant que le yahwéisme ait pu se passer de toute régularisation fixée du culte avant la période des rois, ou qu'il se soit contenté alors de copier simplement le culte des diverses peuplades qui habitaient les contrées conquises, sans jamais penser à se créer une forme cultuelle spéciale, ne fût-ce que dans l'intérêt de son

sacerdoce natif? Rien que pour évincer le sacerdoce chananéen des riches prébendes reçues du peuple, les prêtres israélites ont dû se servir de l'écriture pour régler les rites monothéistes comme d'un moyen sûr et expéditif. Mais la fixation cultuelle par écrit devint tout à fait indispensable lors de la centralisation du culte dans le temple de Jérusalem et l'installation d'un sacerdoce fixe qui devait légitimer ses droits par des documents composés dans l'esprit du Code sacerdotal qui figure dans le Pentateuque. L'institution d'un grand prêtre étant commune à toutes les religions, on ne voit guère pourquoi le premier pontif du nouveau temple n'a pu être le type d'Aaron, le grand prêtre de l'époque mosaïque, tout aussi bien que celui du temple de n'importe quelle autre époque tardive. Le prophète Osée atteste même l'existence d'une masse de lois écrites censées d'origine divine (VIII, 12). En un mot : la thèse grafienne ne se soutient exégétiquement qu'à coups de violences illégitimes et est démentie historiquement par l'expérience universelle ; pour y ajouter foi, il me faut une conviction qui soit au moins à l'unisson de la haute estime que je professe pour ses partisans.

P. 19. « Le mouvement prophétique était bien le facteur principal, mais non le facteur unique qui a effectué la transformation d'Israël dans le sens du judaïsme (*so ist die prophetische Bewegung zwar hauptsächlich aber nicht allein gewesen, welche die Umbildung Israels zum Judentum bewirkt hat*). Dans ses effets, elle a été en partie appuyée, en partie modifiée, par la domination étrangère de l'Assyrie et de la Babylonie et les influences de la culture et du culte assyro-babylonien. »

J'ai, à plusieurs reprises, protesté contre cette affirmation empruntée à certains assyriologues trop enclins aux exagérations. Les écrits de cette époque relatent une recrudescence en Palestine des cultes syro-phéniciens et égyptien (culte des planètes, de Moloch, d'Adonis, de divinités zoomorphes), mais rien de particulièrement assyro-babylonien de fraîche provenance. En Babylonie même, le paganisme juif continuait le culte des divinités syro-phéniciennes Gad et Menî (Isaïe, LXV, 11) et laissait hors cadre celui des divinités proprement

babyloniennes, que les maîtres n'imposaient même pas aux peuples vaincus. C'est dans la nature même du paganisme oriental et la transportation n'a jamais eu pour conséquence l'interruption de l'ancien culte des exilés (II Rois, XVII, 29-31). La persécution religieuse n'est devenue un moyen de gouvernement que par suite de la divinisation des rois grecs à l'exemple d'Alexandre le Grand. Il va sans dire que le Nabuchodonosor du livre de Daniel est modelé sur le type d'Antiochus Épiphane. Il n'est même pas prouvé, à mon avis, que, durant l'exil, les Juifs aient eu des rapports directs avec les Babyloniens proprement dits. Comme prisonniers de guerre, ils formaient des colonies isolées et autonomes, surveillées par des administrateurs parlant la langue de l'ouest, c'est-à-dire l'araméen. Cela explique le très petit nombre des mots babyloniens qui se trouvent dans les écrits exiliques. En retournant en Palestine, les rapatriés, sauf quelques exceptions, savaient aussi peu du culte babylonien que leurs aïeux en y allant.

P. 20-22. Le rattachement des apocryphes et des pseudo-épigraphes à la Bible me semble fort peu justifié. Le mot « canon » est d'origine chrétienne, M. Stade le signale avec raison, mais le judaïsme situe les trois divisions bibliques Tora, Nebîîm et Ketubîm, quoique de valeur inégale pour la pratique, dans le cadre unique des *kitbê haqqodeš* (écriture sainte) et n'a jamais attribué le caractère d'œuvres inspirées aux écrits postérieurs. La Synagogue les a toujours rejetés comme des produits « extérieurs », ou, tout au plus, comme l'expression d'opinions isolées sans une ombre d'autorité. C'est un fait incontestable. Un chercheur moderne a-t-il le droit d'en charger le judaïsme officiel malgré sa protestation séculaire? Je ne le crois pas. S'il en est ainsi, la seule coupe (*Einschnitt*) dans le développement religieux postexilique coïncide avec le livre de Daniel, en parfaite conformité avec la coupure historique indéniable formée par les persécutions religieuses d'Antiochus Épiphane. Les déchirures historiques de cette nature, où l'existence même du judaïsme risquait de sombrer, produisirent des effets autrement imposants que la prédication éphémère, hors de la capitale, d'un homme inconnu de ses

contemporains et envisagé comme un être mystérieux par une poignée de fidèles. Les terreurs de la persécution d'Antiochus ont naturellement donné naissance à la foi dans la sinistre toute-puissance de Satan et de ses milices démoniaques, que les pseudo-épigraphes, à partir du livre d'Hénoch, enseignent continuellement et dont l'Évangile a hérité et usé à la glorification de son héros. Le judaïsme officiel a toujours désapprouvé ces hallucinations excessives. L'Évangile marque une seconde coupure encore moins compatible avec l'esprit de la loi et des prophètes, coupure où le paganisme gréco-romain s'est installé sur la base mythologique ancienne par une exégèse allégorique détournant entièrement le sens de certains passages à son profit, dans le but, d'abord timidement avoué, puis ouvertement proclamé, de ne voir dans les écrits précités que l'ombre de la théorie nouvelle.

P. 24. « La prédication de ces prophètes (écrivains dont le plus ancien est Amos) représente une nouvelle conception de la religion d'Israël se développant sur le terrain de la religion israélite (existante), conception par laquelle, conjointement avec les événements politiques qui amenèrent la ruine des états israélites, a conduit lentement (*eingeleitet*) la transformation d'Israël en judaïsme. »

La théorie est belle et séduisante ; est-elle suffisamment justifiée ? L'analogie des autres religions nous rend sceptique. Si l'on consulte l'histoire, elle nous apprend que les religions émanées de source juive n'ont progressé d'un seul pas depuis la composition des livres sacrés qui les enseignent. La théorie du christianisme reste identique à toutes les époques et dans toutes les Églises, qui se différencient uniquement sur les détails rituels dont quelques-uns, comme le rejet de la transsubstantiation par les protestants, sont dus à la réaction plus ou moins avouée du judaïsme. Extérieurement, le catholicisme s'est considérablement élargi par le culte des saints et aussi par une sorte de diplomatie qui lui permet, dans un but de prosélytisme, d'être indulgent envers les pratiques juives dans les missions de Jérusalem et d'Abyssinie et pour le culte des ancêtres et les divinités domestiques en Chine et dans l'Inde. L'islamisme orthodoxe, plus sévère sur le dogme monothéiste,

s'est également enrichi du culte des saints, mais est resté stationnaire en fait de théorie. Pour d'autres religions, bien fort sera celui qui pourra prouver à quelle époque les religions chinoise, indienne, égyptienne et babylonienne, étaient en progrès sur la période antérieure. Il est à présumer que la religion d'Israël, une fois fixée à l'époque mosaïque, n'a pas subi d'importante transformation doctrinaire ou rituélique. Le fiasco des modifications recommandées par Ézéchiel, au sujet des rites et de la théorie répressive de la loi, montre clairement que, si les exhortations des prophètes antérieurs ont eu plus de succès, c'est qu'elles étaient conformes à l'esprit de l'ancienne loi connue de la partie instruite de la nation, quoique souvent négligée en pratique. Pour prendre quelques exemples concrets, si l'esprit mosaïque pouvait s'accommoder avec un Yahwé incarné dans un objet matériel, ou s'il avait permis définitivement le culte des hauts lieux, les innovations des prophètes auraient encore plus facilement échoué que, par exemple, la légère réforme tentée par le puissant Aménophis IV en Égypte. Du reste, loin d'apporter une innovation, les prophètes stigmatisent ces cultes par l'attribut flétrissant de « rébellion » (פשע, Amos, III, 14; IV, 4; VII, 9), mot qui exprime l'idée d'une transgression de commandements religieux antérieurs; or, ces commandements se trouvent précisément dans le Pentateuque. Le rôle des prophètes se borne donc à sauvegarder l'ancien legs cultuel et éthique du Décalogue, en plaçant dans un rang très inférieur les observances rituelles instituées au début afin de resserrer l'unité nationale. L'ambition de fonder une nouvelle religion n'a eu aucune prise chez eux. Jésus — celui de l'Évangile, nous n'en connaissons pas d'autre — l'a tenté et a réussi, mais en qualité de Fils de Dieu, à qui le Père avait transmis tous ses droits.

P. 25: « Seulement dans l'exil et par suite de la ruine de l'état, le vie religieuse du peuple se soumet à l'influence des idées prophétiques, où cependant des restes considérables de la religion pré-prophétique se conservent en se sauvant dans la loi sous un nouveau développement (*wobei sich jedoch zahlreiche Ueberbleibsel der vorprophetischen Religion im Gesetze in die neue Entwicklung hinüberretten*). La religion

pré-prophétique s'accommode aux pensées prophétiques, mais elle détériore ce qui en devient propriété spirituelle du judaïsme, à cause de sa fusion avec lui. »

Ces éléments détériorants ne peuvent être ni le polythéisme, ni le culte des images, ni celui des haut lieux, qui disparurent complètement au retour de l'exil; l'auteur semble faire allusion aux rites cérémoniels en général, conservés dans le code sacerdotal confectionné dans l'exil. On connaît nos réserves sur ce point. Cette période du chômage cultuel aurait plutôt favorisé le dédain des anciens prophètes pour les rites sacrificiels; les plus obstinés conservateurs mêmes se seraient contentés d'adopter les projets rituels d'Ézéchiel, qui avait pour lui l'autorité prophétique. En tout cas, on n'aurait pas pensé à forger un nouveau code avec des réminiscences des anciens rites, en grande partie déjà fortement modifiés par le Deutéronome. Du reste, la masse des exilés, témoin Ézéchiel, XXXVII, désespéraient de jamais retourner dans leur patrie et sont, en effet, restés dans la terre d'exil, malgré les splendides prévisions d'Isaïe II. Dans des pareilles circonstances, la préparation d'avance d'un nouveau code rituel paraît au plus haut degré inconcevable : on pouvait bien attendre la construction du nouveau temple s'il y avait urgence de modifier l'ordre des choses établi par le Deutéronome ou proposé par Ézéchiel. Une détorioration des idées prophétiques pendant l'exil, dans le sens admis par l'école moderne, ne me paraît pas répondre à la situation historique.

P. 26. M. Stade admet l'authenticité du cantique de Débora, mais comme document unique de la langue de l'époque entre l'immigration et l'apparition de la royauté. C'est quelque chose, car ce document mentionne la présence de Yahwé sur le Sinaï et le séjour d'Israël au désert, fait qui suppose de son côté la sortie d'Égypte sous la conduite de Yahwé. En ce qui concerne les deux sources admises du Pentateuque, J et E, on lit : « Il ne s'y agit pas des restes de livres de deux auteurs, mais des restes de deux représentations parallèles, transmises d'abord oralement, de la légende nationale relative à l'origine du peuple, de ses sanctuaires et de l'acquisition du pays. La matière et la forme de la représentation se sont formées pen-

dant la transmission orale. La mise par écrit a fixé ce qui en est devenu dans cette période. Deux personnes vivant l'une après l'autre se sont occupées de transcrire ces deux représentations. La matière peut (*mag*) avoir été transmise pendant des siècles par la voix orale et pendant d'autres siècles par l'écriture et s'être accrue dans l'intervalle (*und dabei gewachsen*). Nous ignorons quand s'est effectuée la rédaction de ces deux représentations dont J est la plus ancienne. Le caractère pré-prophétique de la légende ne prouve pas qu'elle a déjà eu lieu avant le VIII[e] siècle. On a écrit jusqu'au VII[e] siècle dans la manière de J, car le résultat de la fusion des mythes babyloniens avec les légendes palestiniennes nous y est aussi raconté dans Genèse, II-XI, et rattaché par Genèse, XII, aux anciennes matières. Dans ces péricopes, Israël est mis en rapport avec les autres peuples du monde. Ce mode de considération universelle suppose l'encadrement d'Israël dans l'union d'un empire mondial et de sa culture (*in dem Verband eines Weltreiches und seiner Kultur*). »

Bien des hypothèses s'enchaînent ici l'une à l'autre :

1) Je ne vois pas bien, tout d'abord, comment rendre vraisemblable l'absence de tout reste de document rédigé du temps de Moïse et de Josué et entré dans le Pentateuque, sans ou avec quelques retouches de pure forme. Étant donné que la victoire des Zabulunites sur le roi chananéen de Haṣor produisit immédiatement la rédaction écrite d'un cantique qui en célébrait les péripéties, l'analogie ne favorise-t-elle pas la conclusion *a fortiori* que les victoires, encore plus importantes pour l'existence d'Israël, gagnées après la sortie d'Égypte par les chefs du peuple et des tribus, ont dû avoir été également mises par écrit. Une donnée directe de l'intervention de l'écriture nous est fournie par le sort destiné à la horde spoliatrice d'Amalec (Exode, XVII, 8-16; Deutéronome, XXVI, 17-19). La singulière insistance, certainement authentique, de Samuel auprès de Saül au sujet de l'expédition contre Amalec (I Samuel, XV, 2-3), n'a nullement l'apparence d'avoir pour mobile une invention spontanée ou une légende vieille de plusieurs siècles. Ceci établi, il faut nous démontrer que, en sa qualité de législateur que personne ne lui refuse, Moïse n'a

pas rédigé lui-même la charte principale de la loi monothéiste, le Décalogue, ainsi que certaines sections de lois ou des lois détachées, mises ensuite dans un contexte tardif. Je pense surtout à des lois morales indispensables à maintenir la paix et l'unité des tribus. Et pourquoi veut-on absolument qu'il n'ait pas tenté une ébauche de l'histoire patriarcale pour indiquer l'origine commune des tribus et l'indigénat du culte de Yahwé? Par un entraînement instinctif, on s'est dit sans doute : Jésus n'a rien écrit, donc Moïse a dû de même se contenter de la parole vivante ; mais la situation d'un chef politique et religieux est-elle comparable à celle d'un prétendant au messianisme durant un petit nombre de mois ?

2) Depuis longtemps nous avons fait justice du rôle absolument fantaisiste que l'école critique attribue à la transmission orale d'archéologie historique. Des légendes relatives à l'origine de la nation et de ses sanctuaires ou à l'occupation du pays, n'ont leur racine dans la mentalité d'aucun peuple du monde, mais sont purement l'œuvre d'une élite douée et faisant métier de la profession de conteur ou troubadour. En l'absence de toute notation écrite de l'époque mosaïque pour fixer d'abord quelques notions générales sur les hommes et les événements, la logique sincère oblige à considérer les narrations J et E, si on les place au VII[e] siècle, non comme répertoires de légendes parallèlement transmises, après diverses modifications, de bouche en bouche par le peuple, mais comme des inventions littéraires toutes spontanées ; alors les allusions à ces événements qu'on trouve chez les prophètes du VIII[e] siècle doivent, sans excepter la mention de la triade Moïse, Aaron et Miryam, être envisagées comme une interpolation postérieure. En un mot, il faudrait admettre que J et E ont tous les deux, et chacun à sa manière, brodé sur le petit canevas de trois versets du poème de Débora dans lesquels les noms de Yahwé et du Sinaï sont seuls mentionnés. Évidemment, l'admission de l'authenticité du poème et des personnages en cause a été fatale au système préconisé.

3) La légende n'ayant pas d'existence en soi, on ne saurait parler d'une *légende pré-prophétique* (*vorprophetische Sage*). Pour l'histoire religieuse, tout ce qui précède le VIII[e] siècle serait



nécessairement une page blanche immaculée; mais le superbe Rabsacès vient y opposer son véto. Il nous informe qu'Ézéchias, voulant faire du zèle pour le culte de Yahwé, avait aboli tous les hauts lieux et les autels du pays pour concentrer le culte uniquement devant l'autel du temple de Jérusalem (II Rois, XVIII, 22). Cette réforme typique du règne d'Ézéchias n'est pas une invention de l'orgueilleux généralissime assyrien; elle est splendidement confirmée par ce fait important, mais inobservé jusqu'à présent, que, contrairement aux prophètes antérieurs, Isaïe ne fait aucune mention du culte des *bamoth* en Judée. Or, une réforme de cette importance, qui lèse gravement les intérêts de la classe sacerdotale et des villes de province, n'a pu avoir été exécutée que sur l'autorité d'une loi ancienne qui défend les cultes séparés. Maintenant, cette loi prohibitive ne peut venir que du Pentateuque, notamment du code deutéronomique ou sacerdotal qui la contient. C'est-à-dire que l'un des deux, sinon tous les deux, est antérieur au VIIIe siècle. En dehors de ces deux codes, on ne connaît pas d'autre recueil autorisé en Israël.

P. 27. « En compilant les livres bibliques, on a accueilli de l'ancienne littérature ce qui convenait par suite de l'évolution monothéiste yahwéiste. Ainsi s'explique que des arrangements et des coutumes cessés avec le développement religieux ne sont mentionnés que dans le récit de leur abolition. Cf. II Rois, XXIII. »

Je n'hésite pas à opposer une dénégation formelle à cette manière de charger la religion biblique des coutumes païennes populaires. Les cultes abolis qui sont mentionnés dans II Rois, XXIII, loin de former une étape antérieure du yahwéisme, appartiennent nettement soit à l'ancien paganisme juif, soit au paganisme des peuples voisins adopté par les Israélites. Aucune confusion n'est permise à ce propos. Les cultes rejetés clairement dénommés, savoir ceux de Ba^cal, de l'Ašera, des astres, de Molok, d'Astarté, de Kemoš et de Milkom, sont de provenance extérieure bien déterminée : Ba^cal, Ašéra, Astarté, Moloch, corps célestes, viennent des peuples syro-phéniciens; Kamoš, des Moabites; Milcom, des Ammonites. En face de cette masse énorme des cultes importés, le résidu du paganisme indi-

gène prémosaïque se réduit à fort peu de chose, car le culte dit du veau d'or remonte aussi très probablement à un Ba'al phénicien. Il est légitime de relier des fragments historiques en une hypothèse historique continue; on ne fait pas d'histoire avec des documents dont on n'accepte pas les données. Avec la contradiction seule, on ne produit rien de positif. Pour apporter la conviction, il est urgent de prouver, au préalable, que ces religions populaires ont exercé une influence quelconque sur le cercle restreint des hommes supérieurs au milieu desquels les principes monothéistes sont restés confinés jusqu'au retour de l'exil. Monothéisme légal et religion populaire sont deux concepts disparates, bien que vivant côte à côte pendant des centaines d'années.

P. 29. A mon avis, on s'égare grandement en admettant que Yahwé était le dieu du mont Sinaï. 1° Une épithète « Dieu du Sinaï » ne se constate nulle part dans la Bible; 2° une divinité de montagne aurait porté le nom de la montagne, à l'instar des noms analogues : Ba'al Lebanon, Ba'al Ḥermon, Ba'al Ṣephon, etc., tandis que le nom Yahwé n'a rien d'orographique; 3° l'histoire ne mentionne nulle part l'existence sur le Sinaï d'un sanctuaire ou seulement d'un autel construit soit par les Israélites, soit par les nomades indigènes. Moïse communique avec Yahwé sur le sommet nu du Sinaï; Élie s'y abrite dans une anfractuosité de rocher et les ermites chrétiens n'y trouvent aucun vestige de pèlerinage païen. Cette absence de pèlerinage périodique au Sinaï est également complète dans toute la période de l'histoire israélite. L'installation du culte à Béthel, à Galgal et à Silo, et ailleurs, est bien autrement permanente. On peut en conclure que les deux théophanies ultérieures sur le Sinaï sont dues à la première apparition de Yahwé à Moïse dans le buisson ardent, apparition déterminée par la présence accidentelle de Moïse en ce lieu et nullement par un rapport intime de la montagne avec Yahwé. Aussi est-il avéré que si, par suite de ces importantes théophanies, le Sinaï peut être appelé « montagne d'Élohîm » et même « montagne de Yahwé », il ne reçoit jamais l'épithète de « montagne sacrée » (הר קדש); sa sainteté est limitée à la durée de la théophanie. Exode, XXXIII, ne dit pas que

Yahwé y restait après le départ du peuple (*auf ihm bleibt Yahwe zurück, während Israel ins gelobte Land zieht*). Venant de là (après l'apparition du buisson ardent), Yahwé alla joindre Israël délivré pour le conduire dans le désert au milieu de prodiges extraordinaires; c'est le sens exact de יהוה מסיני בא (Deutéronome, xxxiii, 2) et de יהוה בצאתך מִשֵּׂעִיר (Juges, v, 4), où il ne s'agit aucunement de la Palestine (*von dort her erscheint er im Lande*). Enfin, si Élie l'y cherche, c'est que, d'après lui, Yahwé avait abandonné la Palestine tout entière à cause de l'idolâtrie qu'on y pratiquait, de sorte qu'il n'espérait plus rencontrer Yahwé que sur le Sinaï, selon le précédent de Moïse. Les critiques ont poussé la torture des textes jusqu'à l'excès et il faut revenir à une exégèse plus prudente.

P. 30. Mal fondée et vraiment inconcevable de la part d'un savant si estimable, est l'hypothèse que le nom national d'Israël a pu être emprunté à une peuplade chananéenne après la conquête du pays, ce qui équivaut à prétendre que la nation unifiée par Moïse est restée anonyme pendant plusieurs générations. La tentation de dire toujours le contraire des données pentateutiques n'est retenue par aucun frein. L'exode est certainement antérieur d'un siècle ou deux au règne de Mérenptah, et la définition de « pays de Gošen » par « pays de Ramsês » peut venir du dernier rédacteur. Je suis absolument d'accord que la sortie des nomades israélites était, au point de vue égyptien, un événement insignifiant, mais je m'oppose à la sentence : « Le divin marche partout sur la terre sous forme de serviteur » (*Das Göttliche wandelt auf Erden überall in Knechtsgestalt*). Jamais, au grand jamais, non! Israël n'a joué son rôle incomparable dans l'histoire religieuse du monde qu'à partir de sa libération; sous la tutelle égyptienne, il aurait été bon tout au plus à ajouter quelques parcelles de plus au limon du Nil.

P. 32. Quelle singulière idée que celle qui range les prodiges de Moïse dans la classe de la magie et de la sorcellerie (קסמים et כשפים)! Que dira-t-on alors de ceux de Jésus? N'est magicien que celui qui en fait un métier à son profit. Faire un

miracle sur l'ordre exprès de la Divinité, c'est accomplir un acte d'obéissance inéluctable. J ne se lasse pas de répéter cet ordre formel devant l'opération de chaque miracle; inutile de citer les nombreux passages que tout le monde connaît; la seule omission relative à la guerre d'Amalec vient de l'insignifiance relative du prodige, qui ne demandait pas autant d'apparat que les autres. A cette dernière occasion, le « bâton d'Élohîm » (l'insigne du messager de Dieu, Exode, VII, 1) n'y joue d'ailleurs aucun rôle : la victoire est gagnée aussi longtemps que Moïse tient la main levée en geste d'attaque et de continuation de la bataille; au contraire, Israël est vaincu chaque fois qu'il engage la bataille de lui-même, sans recevoir l'ordre divin. C'est le précédent exact de ce qui est raconté dans Nombres, XIV, 40-45, où l'attaque contre le sud de la Palestine a entièrement échoué parce qu'elle a été exécutée contrairement à l'ordre de Moïse. Le geste de la main levée de la part du commandant en inauguration du combat est d'usage général et ne comporte pas la moindre signification mystique.

P. 33. Sur le prétendu sacerdoce prémosaïque de Qadeš, personnifié par Miryam, nous disons que c'est une combinaison destinée à masquer l'étrangeté de l'affirmation, que le nom et le culte de Yahwé sont empruntés aux Qaïnites qui habitaient dans le voisinage Une pure spéculation, quelque sagace qu'elle soit, ne doit avoir place dans les préliminaires d'une histoire sérieuse, et, par cela même, elle se soustrait à l'examen.

P. 36-37. Si, en maintenant le fait de la législation sinaïtique, on ne comprend pas la marche de l'histoire d'Israël, c'est qu'on a mal défini cette marche, car un fait unanimement constaté par tous les auteurs du Pentateuque mérite incomparablement plus de confiance que n'importe quelle construction spéculative. Le tremblement du Sinaï à la théophanie de l'époque de l'Exode (Juges, V, 2-4) atteste l'antiquité de cette donnée. Le pèlerinage d'Élie au Sinaï n'a certainement pas visé Yahwé montagne, mais Yahwé législateur et vengeur de la rupture de l'alliance y contractée avec Israël; or, Élie est antérieur aux prophètes écrivains. Amos, V, 25, an-

nonçant qu'Israël n'a pas pratiqué le culte sacrificiel pendant les quarante ans du séjour au désert sans que Yahwé en ait pris ombrage, établit fermement qu'une alliance entre Yahwé et Israël avait été conclue; Jérémie et les autres prophètes parlent dans le même sens. Le rejet du verset d'Amos comme interpolation est aussi arbitraire que la réduction de l'obligation, acceptée alors par Israël, à la seule obéissance à la voix de Yahwé (*nur zum Gehorsam gegen Jahwes Stimme hat sich Israël damals verpflichtet*). Cela se trouverait dans Jérémie, VII, 22. Voilà Jérémie baptisé critique d'archéologie religieuse[1] ! En réalité, ce verset de Jérémie n'est que l'amplification d'Amos, V, 25 : l'alliance du Sinaï, scellée par le Décalogue, laisse de côté les rites cultuels, parce que ces rites n'avaient pas une valeur d'actualité. Si Jérémie pensait que les rites étaient œuvre postérieure, il les aurait enveloppés d'un blâme sonore et les aurait condamnés comme des pratiques qui contaminent le temple de Yahwé. Pour lui, ce sont des inutilités, mais non des contraventions; et, en effet, le Pentateuque lui-même leur donne le caractère d'une concession forcée après que le culte du veau d'or eut démontré que le yahwéisme, comme toute autre religion, ne pouvait pas se passer de rites matériels reliant la nation en une grande unité. Malgré la haine paulinienne pour l'*opus operandum*, si développée en lui, le protestantisme ne vit pas seulement de principes moraux : il a le baptême, les fêtes juives de la semaine et des saisons (dimanche, Pâque, Pentecôte), le sacrifice sanglant (du Christ) et une foule de coutumes liturgiques empruntées aux juifs. Une religion sans rites est une simple utopie.

P. 37-41. Nous avons toujours repoussé l'hypothèse qui attribue l'œuvre de Moïse à l'influence du système égyptien ou babylonien. Yahwé est toujours regardé comme le Dieu des ancêtres, et l'affirmation d'un assyriologue panbabyloniste te-

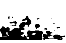
1. Disons toutefois qu'un exégète a fait récemment la découverte sensationnelle que Jérémie a protesté contre l'authenticité du code deutéronomique. Cette perle précieuse se cacherait dans Jérémie, VIII, 8. Je ne trouve aucune allusion à cette révélation incomparable dans le livre de M. Stade.

nant le yahwéisme pour une institution davidique n'a pas même reçu l'honneur d'une mention. Notons cependant qu'Exode, III, 6-16, n'annonce nullement que Yahwé n'était connu des ancêtres que comme אֱלֹהִים (*den Vätern aber nur als* אלהים *bekannt gewesen sei*). E donne l'explication *demandée* du terme יהוה que les contemporains de Moïse voulaient connaître : אלהים n'est jamais employé comme un nom propre. Plusieurs autres problèmes : le totémisme des anciens Sémites, le rapprochement avec les cultes des Arabes nomades, etc., ne peuvent être traités ici. Quand on admet l'influence babylonienne sur Israël au VIIe siècle, on ne voit guère pourquoi on la dénie au temps de l'Exode où elle dominait en Palestine, comme dans le reste de la Syro-Phénicie. La qualification des religions assyro-babyloniennes comme un mélange avec des éléments non sémitiques (lesquels?) fera plaisir aux suméristes; les antisuméristes savent depuis longtemps que les meilleurs esprits ne se garent pas assez de la routine acceptée de confiance[1]. Nous avons dit plus haut pourquoi Yahwé ne peut être le dieu du Sinaï, mais nous croyons avec M. Stade que l'hypothèse qui en fait un dieu lunaire plane en l'air.

P. 42-43. Je reste excessivement sceptique au sujet du rôle attribué aux Qênites. Moïse épousa la fille de Jéthro, prêtre de Midian, originaire de la tribu de Qaïn, mais le sacerdoce mosaïque ne vient pas de là, autrement ce serait Moïse qui aurait possédé le sacerdoce permanent. Pendant quelques jours, il initia son frère Aaron aux pratiques du culte, mais il déposa aussitôt cette fonction d'instructeur. Les sacrifices dits עולות et זבחים sont communs à tous les Sémites et non particuliers aux Midianites ou aux Qênites seuls. Le prétendu travestissement *in malam partem* en signe du Qaïn adamique (Genèse, IV, 15), de la marque que les Qênites auraient portée au front comme indice de leur appartenance au culte de Yahwé, ferait honneur au Midraš et ne se discute pas. Le

1. J'ai constaté depuis longtemps déjà que l'état d'âme est absolument identique chez les suméristes et les psychologues bibliques modernes : les uns et les autres ont horreur d'une civilisation sémitique. Quand on ne peut plus en nier l'évidence, on invente des initiateurs invisibles.





Bêth Rekab de I Chroniques, II, 55, est un nom de ville[1] comme Bêth Gadêr et Bêth Leḥem, précédemment mentionnés, et n'a rien de commun avec la famille de Jonadab ben Rêkab, qui a vécu au temps de Jéhu.

P. 43-46. Par un pessimisme outré, l'auteur penche à faire du bâton de Moïse le véhicule de Yahwé, et partant un moyen d'oracle. Osée, IV, 12, vise l'oracle au moyen de l'arbre sacré de l'Ašera et non au bâton du prêtre ou du prophète. Jamais la donnée que Yahwé parla avec Moïse bouche à bouche n'a eu l'intention d'écarter Moïse de toute mantique (Exode, XXXIII, 11); la différence entre la vision de Moïse et celle des autres prophètes est bien définie par Nombres, XII, 8, ce qui est d'un ordre d'idées tout différent. Le bâton n'a aucun rôle magique dans l'extraction de l'eau du rocher de Raphidim (Exode, XVII, 5-6), accomplie sur un ordre divin. La conception fétichiste de l'arche convient plutôt à l'époque néolithique ou aux nègres d'Afrique qu'à un milieu sémitique, où toute analogie fait défaut. Yahwé se manifeste dans une colonne de nuée ou de feu marchant devant son peuple; des subtilités archi-midrašiques, appuyées par des excisions d'un art raffiné, sont incapables d'amener la conviction. La donnée que l'arche contenait les deux tables du Décalogue se soustrait à tout soupçon. Avec des sophismes, très bien combinés d'ailleurs, on a pu démontrer que Napoléon et Max Müller étaient des êtres mythiques, c'est-à-dire des fétiches. Sans aucun fondement est aussi l'assertion que, contrairement à Josué, V, 5, Moïse n'a pas été circoncis. Le récit Exode, IV, 24-26, est mal interprété : Ṣippora n'applique pas le prépuce sanglant de son fils au membre génital de Moïse pour opérer une circoncision symbolique — elle aurait plutôt opéré une circoncision réelle — mais aux *pieds* (לרגלין) de Yahwé pour apaiser sa colère contre Moïse, ayant négligé de circoncire son fils, et pour se le rendre favorable par cette alliance de sang. Les paroles solennelles : « Tu es pour moi un gendre (= un allié) de sang! » (חתן דמים אתה לי), sont adressées à Yahwé, lequel s'adoucit aussitôt (וירף ממנו). Le sens de Josué, V, 9, a été également méconnu; le

1. Visiblement בית המרכבה (Josué, XIX, 5).

blâme des Égyptiens disait : « Vous avez maintenu la coutume religieuse de la circoncision aussi longtemps que vous restiez chez nous, mais à peine aviez-vous acquis la liberté, que vous êtes devenus des infidèles. » La mesure prise par Josué de circoncire ceux qui étaient nés dans le désert a fait disparaître cette raillerie bien motivée. Cela suppose naturellement que cette coutume remonte aux patriarches.

J'ai peine à croire que les naziréens se consacraient à la guerre contre les aborigènes; l'exemple de Samson est trop isolé.

P. 46-48. Quelle était l'essence de la religion fondée par Moïse? Le savant auteur la limite à la simple *monolâtrie* : Israël n'aura pour dieu que Yahwé seul, les attributs éthiques de ce dieu ont dû attendre plusieurs siècles pour être déterminés par les prophètes. La considération historique ne me semble point justifier une telle parcimonie. Moïse, à défaut même de toute impulsion personnelle, aurait été trop aveugle pour concevoir le dieu de la nouvelle nation dépourvu des qualités de créateur et de gouverneur du monde, que les peuples voisins, les Égyptiens, les Chananéens et les Arabes, attribuaient unanimement à leurs dieux nationaux, surtout à ceux du rang suprême. D'autre part, le danger qu'il courut pour avoir négligé le rite de la circoncision aurait déjà dû lui faire comprendre que Yahwé, loin de se borner à son domaine restreint du Sinaï, est assez puissant pour faire dépendre la vie ou la mort du genre humain d'actes rituels dont l'accomplissement le rend favorable, et dont la négligence soulève son indignation. Or, la peine, surtout la peine de mort attachée à la négligence d'un rite, suppose que ce rite avait été commandé auparavant par le dieu irrité, ce qui veut dire, pour en revenir à notre cas particulier, que la circoncision était considérée par J comme le signe d'une alliance contractée entre Dieu et Abraham, le premier des patriarches nationaux, avec accompagnement de promesses de la part de Yahwé, conformément à Genèse, XVII. Autrement, la disparition totale des divinités particulières des tribus serait un mystère impénétrable, et d'autant plus que, selon la théorie que nous combattons, Yahwé aurait eu son berceau chez un peuple étranger. Nous

connaissons plusieurs exemples historiques d'adoption de divinités étrangères, partout le panthéon antérieur, à part certaines modifications, reste intact; comment donc expliquer le zèle intolérant de Moïse pour un dieu de montagne adoré par les Qénites de Qadeš? L'indigénat de Yahwé demeure inébranlable, ainsi que son droit absolu de législateur unique. Dieu particulier de la famille abrahamide, Yahwé devint dieu national lorsque, par suite d'accroissements de toutes sortes, cette famille s'est développée en nation sans bonds et sans secousses. Le rôle de Moïse consistait à renforcer le monothéisme patriarcal par des mesures législatives et cultuelles qui, malgré la violence des réactions ultérieures, ont réussi à en préserver le principe unitaire et moral.

Une dernière question. Le culte mosaïque permettait-il de représenter Yahwé par une image visible? Nonobstant l'accord de la tradition des auteurs du Pentateuque et des prophètes, M. Stade répond affirmativement, mais les motifs qu'il en donne sont sujets à caution. *In abstracto*, nous sommes d'accord que, quand une religion est sans images, cela signifie dans certaines circonstances (*unter Umständen*) qu'elle est un fétichisme bien bas (*ein tiefstehender Fetischismus*), mais ce qui est vrai, quand il s'agit de tribus vivant à l'écart des centres civilisés, est absolument faux quand on l'applique aux tribus israélites qui ont pour berceau la région euphratique, alors à l'apogée de la civilisation, et qui ont ensuite séjourné dans des contrées également civilisées du Chanaan et de l'Égypte. Dans ces pays, le culte d'images était pratiqué depuis des milliers d'années, et Israël a fait comme les autres. Il ne suffit pas d'affirmer que les Israélites ne possédaient pas assez d'aptitude technique pour fabriquer une statuette pendant leur séjour dans le désert. D'abord, qui les a empêchés d'en emporter avec eux en sortant d'Égypte? Puis la possession de statues divines, même par les nomades du désert intérieur, est attestée par les annales des rois assyriens. Le recouvrement de ces statues, maculées pourtant d'inscriptions assyriennes, leur a coûté l'indépendance. Personne ne croira qu'Israël, ayant vécu au milieu de cultes de divinités anthropomorphes, fût alors à la période presque sauvage où le bâton fétiche, commençant à se couvrir de sculptures,

indiquait le début de la transition du fétichisme en image divine, de sorte que la défense des images eût été une rechute dans le fétichisme grossier, au lieu de constituer un progrès. En bonne logique, avec les préliminaires admis, on doit précisément s'arrêter à cette conséquence et déclarer franchement que la réforme mosaïque marque un recul vers le fétichisme le plus arriéré. Car le culte de plusieurs fétiches est incomparablement plus poétique et plus compréhensible que le culte d'un seul. L'ambition d'avoir beaucoup de jouets et des images variées, donne ordinairement un bon pronostic pour les facultés naissantes de l'enfant.

P. 48-53. Contentons-nous d'énumérer les énoncés pour lesquels nous avons cherché, en vain, une base quelconque.

1) Il n'y a aucune raison pour rapporter Osée, II, 17, et Jérémie, II, 2, au séjour dans l'oasis bien arrosée de Qadeš; l'amour juvénile d'Israël pour Yahwé s'est manifesté en ce qu'il l'a suivi (לכתך אחרי) dans le désert aride du Sinaï pour y célébrer son mariage, c'est-à-dire pour y contracter avec lui une alliance éternelle. Le *sanctuaire yahwéiste prémosaïque* de Qadeš a été inventé pour les besoins de la cause; ce sanctuaire, s'il a jamais existé, était probablement voué au culte de quelque divinité iduméenne, Qadeš ayant été situé sur les confins du pays d'Édom qui, à l'époque mosaïque, était déjà constitué en royaume et possédait une civilisation avancée. Les autres spéculations au sujet de l'antiquité du yahwéisme aux oasis de Beêr-Laḥaïroï et de Beêr-Šeba^{c} n'ont pas plus de réalité.

2) La religion yahwéiste ayant été le legs de la seule famille de Moïse, on n'est pas autorisé à confondre les instincts idolâtriques des masses populaires avec les principes immuables du monothéisme spirituel par son essence. Une contradiction systématique aux données prophétiques les moins suspectes mène à l'arbitraire le plus effréné. L'histoire universelle consigne partout une marche de flux et de reflux dans la religiosité populaire, nulle part un courant en ligne droite. Depuis l'unification de la Babylonie par la dynastie locale, Marduk est le dieu suprême de Babylone, mais sa conception n'a pas subi la

moindre modification par l'affluence des autres divinités topiques ou étrangères. Nous avons déjà protesté plus haut contre cette confusion préméditée.

3) L'avarice avec laquelle on mesure les facultés techniques et spirituelles d'Israël sorti du désert atteint également les Chananéens, au milieu desquels il s'établit. Grâce à une divination dont l'école critique possède le secret, on nous affirme que les Chananéens se trouvaient alors dans le même état religieux embryonnaire que les envahisseurs nomades. Et la raison c'est que, tout sédentaires qu'ils fussent depuis des milliers d'années (en 3800 avant Jésus-Christ, la Syro-Phénicie était déjà peuplée de tribus guerrières que Sargon l'Ancien ne put rendre tributaires qu'après trois ans de luttes), ils avaient jadis leur berceau dans le désert; le désert n'est-il pas la patrie obligée des Sémites? Ce serait blasphémer que de prétendre qu'ils sont venus des vertes oasis. En fait de la civilisation des Sémites de l'est, on a la panacée sumérienne que la pudeur ne permet pas de nommer pour sauver le système; dans l'ouest, la théorie de l'infériorité imaginative des Sémites peut s'épanouir à volonté. Les Chananéens sont cependant dotés de cet avantage sur Israël qu'à côté de leur polydémonisme, on admet qu'ils ont montré des prédispositions au polythéisme (*auch sie stehen auf der Stufe des Geisterglaubens* (*Polydämonismus*), *zeigen aber daneben im Gegensatz zur Entwicklung Israels Ansätze zum Polytheismus*). Après des siècles d'influence combinée des polythéismes babylonien et égyptien, les Chananéens du XIVe siècle en étaient encore aux prédispositions! Croie qui veut!

P. 55. J'oppose une dénégation absolue à l'affirmation qu'après avoir absorbé (lisez « extirpé ») les Baals locaux, Yahwé devint le *Baal du pays* (*er wird zum Baal des Landes, indem er die lokalen Baale absorbiert*) : l'épithète בעל הארץ n'existe nulle part, pas même בעל ציון ou בעל ירושלים. Les étrangers mêmes n'emploient que le titre אלהי הארץ (II Rois, XVII, 26-27) en pensant peut-être au dieu particulier des Israélites. L'horreur du בעל vient de ce qu'il implique à côté de lui l'existence d'une בעלה, ce qui est l'antipode du principe monothéiste. Celui-ci applique à la Palestine le titre

de « Pays de Yahwé », ארץ יהוה (Osée, IX, 3; Isaïe, XIV, 25, *passim*), et on va jusqu'à repousser la combinaison, pourtant assez anodine, de ארץ אלהים.

P. 56. On serait curieux de savoir quelles sont les fêtes du désert qui auraient disparu après l'établissement en Palestine, surtout comment on sait que le פסח était primitivement la fête de la tonsure des moutons (*Schafschur*), plutôt que la fête cultuelle des constellations zodiacales, dont les danses célestes ont été pieusement imitées par les fidèles. Cette révélation, faite naguère par certains assyriologues, a le grand avantage d'englober dans une joie commune les gueux et les aristocrates.

P. 58. « Jacob », nous affirme-t-on *instamment*, fait allusion à la luxation de hanche gagnée par le patriarche dans sa lutte contre Élohîm (Genèse, XXXII, 28), tandis que « Israël » est un nom usurpé sur une tribu chananéenne, laquelle serait visée par l'*Y-si-r-'l* de l'inscription de Merenptah. On ne discute pas des visions divinatoires; mais l'identification de l'Élohîm vaincu avec le dieu tutélaire de Chanaan a déjà été faite dans mes *Recherches bibliques*.

P. 61. L'apophtegme « des guerres nationales fortifient la foi » a besoin d'être complété par « si elles ont une issue heureuse », et, en ce cas, même avec beaucoup de restrictions, témoins les règnes des deux Jéroboam et celui d'Omri.

P. 62-63. « Le prophète Osée et l'auteur du Deutéronome ont perdu de vue (*übersehen*) la nécessité de la royauté dans l'intérêt de l'unité nationale et de la religion. » Nous doutons fort de cette nécessité : la Philistide, Carthage et Rome, nous fournissent un ordre de gouvernement contraire. Pour le fait, il nous est impossible d'admettre que, quoi qu'on dise, le récit I Samuel, VIII, soit une invention frauduleuse, malgré la présomption d'authenticité que lui assure l'énoncé d'Osée. En vérité, l'institution de la royauté marque une rupture irrémédiable avec la prophétie, rupture palliée en de rares circonstances dans le royaume éphraïmite. En Judée même, la royauté idéale était toujours reléguée dans l'avenir plus ou moins lointain, et la rivalité des deux ordres n'a entièrement cessé que lorsque la royauté a cessé d'exister. Les restrictions dont la égislation deutéronomique entoure le pouvoir royal décou-

lent de cette antipathie, qui remonte sans doute au premier chef de la nation, Moïse, lequel, contrairement à l'usage des peuples congénères, Édom, Midian et Amalec, répudiait la dignité de roi, tant enviée alors en Arabie.

P. 64-66. La sortie d'Égypte, si l'on admet une cause religieuse, ne peut se passer de la croyance aux promesses faites par Yahwé aux patriarches dès leur émigration d'Our de Chaldée. Que ces patriarches ne soient que des héros mythiques personnifiant des divinités locales, cela ne tient pas devant le fait que, d'une part, les sanctuaires israélites de Silo, de Dan, de Galgal et du Carmel n'ont aucun rapport avec la migration des patriarches, et que, d'autre part, plusieurs localités visitées par eux, comme le gué du Jaboc, Penuel, Succoth, Bethlehem, Hébron, et d'autres encore, ne sont jamais devenues des lieux de pèlerinage. Des *décrets* tels que « Abraham appartient à l'Élon Mamré, Sara à la Makpéla, Jacob à la pierre de Béthel », ne sont pas recevables dans la science; que pensera-t-on de celui qui dira que Jésus appartient à la montagne où il s'est transfiguré, saint Pierre à la pierre sur laquelle la première église a été bâtie, Jean-Baptiste au Jourdain, le Saint-Esprit à la colombe, Judas au morceau trempé, et d'autres sornettes pareilles? On va loin quand on laisse l'imagination vaguer à son aise. On soutient aussi que l'histoire des patriarches a pour but de légitimer la conquête du pays sur les Chananéens, auxquels on donne l'apparence d'usurpateurs. C'est de l'aggada rabbinique, repoussée par Genèse, XV, et Lévitique, XX, 23. En tout cas, cette justification serait encore en situation à la dernière élimination de l'indépendance chananéenne pendant le règne de Salomon; plus tard, et surtout après la colonisation du royaume du nord par des étrangers, elle n'a aucune raison d'être. Enfin, si le savant auteur dénie l'existence réelle des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, il voit dans leur légende une vérité intrinsèque qu'on peut employer dans l'éducation religieuse et morale (*wenn es nur innerlich wahr ist und zur religiös —sittlichen Erziehung verwendet werden kann*). Il faut être un Philon d'Alexandrie pour découvrir dans Amraphel, Ariok et Kodorlogomor, des principes sublimes de métaphysique et de morale.

P. 66-69. Nouvelle idée : « Le prophétisme n'est ni plus, ni moins qu'une réaction de la religion du désert (*nach der nationalen wie religiösen Seite, ist die Bewegung reaktionnär. Si markiert auch äusserlich durch die Tracht das Beharren auf der Kulturstufe der Wüste*). Dira-t-on que c'est la renaissance du fétichisme? La logique attendait de droit cette conclusion naturelle. Elle apprend tout autre chose : « Par le fait que les phénomènes physiques sous lesquels les prophètes vaticinent (extases, vêtements bédouins du manteau de crin, ceinture de cuir, etc.) se présentent sous un jour exact (*in die richtige Beleuchtung rückt*), il n'est pas porté préjudice à la signification (*Bedeutung*) de la prophétie, puisqu'on peut montrer (*da zu zeigen ist*) que, dans la prophétie yahwéiste, le caractère particulier de Yahwé et de sa religion se manifesta toujours de plus en plus fort (*immer stärker in die Erscheinung tritt*). Comment cela a pu se passer ici, on ne nous le dit pas. Le morceau attrayant est le suivant : « La dignité et la provenance de leurs révélations sont jugées (*beurteilt sich*), pour le chrétien, selon l'importance qu'elles ont eue comme préparatifs au Christ. On peut considérer comme un miracle du gouvernement divin du monde que même ces circonstances, qui sont fortement avilies chez beaucoup de peuples, ont dû servir au *salut*. » J'ignore le sens mystique du « salut », mais je sais que les autres sectes monothéistes : rabbinisme, caraïsme, mahométisme, en prolongeant, non sans raison, l'ingérence providentielle, l'appliqueront chacune à elle-même; le miracle en sera d'autant plus fort. On avoue cependant que le « salut » coûte très cher, car « la royauté est un des facteurs de la civilisation, mais le prophétisme représente le cramponnement à l'ancien ». S'il en est ainsi de l'ancien prophétisme, quel doit être l'état de civilisation du prophétisme réchauffé de l'époque des apocryphes et des pseudo-épigraphes?

P. 69-70. Heureuse critique! Elle a pu *prouver* que la parabole adressée par le prophète Nathan à David, au sujet de Bethsabée, est d'origine postérieure, que l'adultère commis n'a pas indigné Yahwé (contre II Samuel, XI, 27) comme contravention à la défense du Décalogue, mais comme une atteinte portée à la coutume populaire! On oublie que le crime

était resté le secret de son auteur. Qui m'expliquera pourquoi le même prophète devait renoncer à jouer un rôle dans le choix du successeur de David, et pourquoi, à défaut d'une loi écrite du genre d'Exode, xxx, 12-16, le recensement du peuple a été considéré par le prophète Gad comme une offense à Yahwé (II Samuel, xxiv, 10-15)? Évidemment, le mot « Volksitte » devient trop empirique. Je ne m'explique pas non plus pourquoi le temple de Salomon aurait indisposé les prophètes, ni pourquoi le temple rival de Béthel leur aurait mieux convenu. Je parle des prophètes puisqu'on reconnaît un grain de réalité dans le récit concernant Ahia de Silo (II Rois, xi, 29-39). Appeler le temple de Jérusalem une innovation illégitime aux yeux du peuple, c'est oublier le fait maintenant avéré que Jérusalem était déjà un célèbre centre cultuel avant la conquête hébraïque; la construction, vu le penchant chananéisant coutumier, a dû, au contraire, gagner l'approbation générale. Qu'y avait-il dans les symboles du temple salomonien de plus effarouchant que les prétendues sculptures du bâton divin ou l'image du serpent d'airain? J'aurais volontiers ajouté l'image du veau d'or du désert, si je n'étais pas averti par la critique divinatoire que les Qênites savaient très bien fondre l'airain et façonner l'image d'un serpent, mais qu'ils étaient incapables de façonner l'image d'un veau et encore moins de la dorer; et vous savez bien que, pour les nomades de Gosen, un simple serpent de métal mérite la dévotion la plus ardente, tandis qu'un autre symbole métallique les laisse froids, s'il n'est pas couvert de dorure!

P. 70-72. « Il est intéressant que, du royaume du nord, on n'entend rien de la part prise par les prêtres, ni du royaume de Juda de la part prise par les prophètes dans la révolution antidynastique, d'où à conclure qu'ici ce sont les prêtres et que là ce sont les prophètes qui dirigeaient le mouvement » (*dass hier die Priester, dort die Propheten die Leiter der Bewegung waren*). Rien de plus naturel : l'introduction des cultes étrangers dans le temple de Jérusalem ayant lésé les intérêts du sacerdoce yahwéiste légal, c'est le sacerdoce qui s'en est débarrassé en sauvant la dynastie davidique, à laquelle les prophètes avaient beaucoup de reproches à faire. Au royaume

éphraïmite, l'idolâtrie résidait d'une manière permanente dans des sanctuaires dus à l'initiative royale (Amos, vii, 13), lesquels nourrissaient un sacerdoce illégitime que ses intérêts rattachaient indissolublement à la dynastie qui s'en faisait un moyen de gouvernement : les bouleversements dynastiques venaient donc le plus souvent du parti prophétique. Mais cette marche de l'histoire n'est-elle pas la réfutation la plus convaincante des spéculations abstruses de la critique excessive? Celle-ci ne se gêne pas d'affirmer que les coups volontairement reçus par un disciple prophétique, dans le but de symboliser la défaite prédite à Achab pour avoir relâché le roi d'Aram fait prisonnier (I Rois, xx, 35-42), étaient un signe donné à Jéhu par Élisée de frapper jusqu'à l'extermination la dynastie d'Achab! Il est vrai que, grâce à la possession de la formule toute-puissante « Sésame ouvre-toi! », l'école dont nous parlons a découvert que la légende d'Élie (I Rois, xvii-xix; II Rois, i-ii) se trompe lorsqu'elle place le conflit entre la royauté et la prophétie au temps d'Achab, et fait d'Élie le conducteur des prophètes, tandis qu'en réalité c'est son disciple Élisée qui a sa place plus tard dans l'agitation contre la propagation du culte de Ba'al et la persécution des prophètes qu'on a énormément exagérée! Élie doit bien vouer un cierge au génie de la *High Critical School* en reconnaissance de l'avoir déchargé du long et périlleux pèlerinage au mont Sinaï, si tel était le sentiment humanitaire de cette école. En tout cas, cette école charitable lui concède le don d'avoir, à l'instar d'autres grands hommes (s'agit-il de Jésus ou de son ombre Moïse?), fait effet par le poids de sa personnalité (*durch die Wucht seiner Persönlichkeit*). *Wucht* est un terme cabalistique que je ne parviens pas à bien saisir. Enfin, si Osée, i, 4, reproche à Jéhu d'avoir exterminé la maison d'Achab, c'est parce que Jéhu, à peine monté sur le trône, a lui-même rompu avec le système prophétique et retomba dans le culte païen.

P. 72-78. Conjectures aériennes : 1° יהוה, יהוה צבאות, יהוה נִסִּי, שלום, seraient diverses hypostases de Yahwé, saillie qui a pour but de *paganiser* le yahwéisme mosaïque; 2° אֵל serait, au fond, un *numen loci*, et l'hypothèse qu'il y

avait, au temps du paganisme, un dieu suprême *Ilu*, loin d'être fausse, a été depuis longtemps constatée par moi dans les inscriptions sabéennes et hétéennes, aux deux extrémités du domaine sémitique. Les unes offrent El à côté d'Astarté, אל ועתתר (Hal., 144, 3); les autres, une fois entre Hadad et Rešeph : הדד ואל ורשף ורכבאל ושמש (stèle de Hadad, l. 2); trois autres fois entre Hadad et Rakbiel : הדד ואל ורכבאל ושמש ורשף (*ibidem*, l. 2-3, 11, et stèle de Panammu, l. 22). Les plus profondes spéculations ne feront pas qu'Astarté, Hadad, Šamš, Rešeph et Rakbiel soient des *numina loci*. 3° L'hypothèse qui interprète l'absence de la désinence du genre féminin dans les langues sémitiques, dans les noms de divinité, comme indiquant que la différenciation du genre n'a joué aucun rôle chez les anciens Sémites, est du Renan réchauffé, démenti par les textes que j'ai rapportés de l'ancien pays de Saba, et qui emploient le féminin אלת, identique à l'assyrien *iltu*, « déesse ». 4° Vouloir expliquer le rôle que joue le dualisme sexuel dans les cultes assyriens, araméens et phéniciens, par une influence étrangère non sémitique, c'est expliquer le connu par l'inconnu et le purement fantaisiste, puisque aucun assyriologue n'a encore prouvé l'existence de ces pantins anonymes. Dans la science comme dans la banque, on n'augmente pas le capital avec des additions fictives. 5° Sans aucun fondement les noms propres צורישדי et שדיאור sont déclarés fabriqués frauduleusement par P. 6° L'application de אלילים dans Isaïe (II, 8, 18, 20; XXXI, 7) à des images légitimes de Yahwé ne repose sur rien. Pour un Assyrien, une pareille ignorance est possible (Isaïe, X, 11). 7° En assyrien, la racine אלל comporte simultanément les idées opposées de force et de nullité : *alilu*, *allâllu*, « fort, puissant », et *alâlu*, *ullu*, « être nul, caduc », *ulâlu*, « nul, faible, caduc ». Dans aucun cas אליל ne signifie « bon dieu, petit dieu » (*lieber Gott*, *Göttchen*)). 8° אדונים s'applique aussi à Yahwé (Malachias, I, 6); en phénicien, le nom d'Adonis se prononçait *Adonim*, témoin 'Αδονιμαοιδος. 9° Au lieu de דרך באר שבע (Amos, VIII, 14), il faut lire אֲדֹרְךָ ב' ש' (lire le parallèle אֱלֹהֶיךָ).

P. 79-81. Je regrette de devoir de nouveau chicaner le savant auteur à propos du titre, dont je trouve absolument déplacés les derniers mots *und christlichen*, qui l'ont obligé à introduire l'alinéa premier dans un cadre qui ne lui convient pas. Consacré à résumer l'état de l'idée de Dieu de l'époque pré-prophétique comparativement au judaïsme postérieur, le christianisme n'a rien à voir avec le sujet de ce paragraphe (28). Aussi l'alinéa se présente-t-il bien isolé et comme un second dithyrambe à la gloire du *Jésus historique* fraîchement révélé par une demi-douzaine de critiques modernes et inconnu des trois cents ou trois cent cinquante millions des bons chrétiens du monde entier, qui ne rendent hommage qu'au Jésus du Nouveau Testament. Nous croyons inutile de répéter ici ce que nous avons dit à la première occasion dans nos remarques sur § I, 1-6. Notons toutefois que la modestie en harmonie avec l'exigence scientifique ne permet pas de confondre le résultat d'une spéculation déductive avec l'histoire. La méthode déductive, usée avec sobriété et prudence, rend de bons services dans l'examen des documents contemporains de l'événement; elle glisse dans l'arbitraire désordonné quand elle prétend se substituer sans réserve aux témoignages des auteurs de l'époque. Or, le Nouveau Testament renferme plusieurs écrits apostoliques, c'est-à-dire émanant de disciples qui ont été les témoins directs de l'activité de Jésus pendant l'année de sa prédication, et ces témoins directs nous offrent une image psychique du Maître qui est, dans ses grandes lignes, parfaitement en accord avec les données que les trois narrateurs synoptiques ont puisées dans un Évangile qui remontait également à des traditions antérieures du même genre. Le Jésus vraiment *historique* est là, parce que la forme que notre scepticisme appelle *légendaire*, à défaut d'une autre, est la seule *histoire réelle* du personnage : la raison peut expliquer ou nier l'effet de la thaumaturgie, elle ne peut pas nier que celui qui l'exerce ne soit un thaumaturge. D'autre part, l'emploi fréquent et recherché de ces prodiges par Jésus ne peut avoir d'autre but que celui de prouver son caractère de Messie-Dieu venu au monde pour préparer les hommes à sa royauté définitive. Cette logique des choses est celle des bio-

graphes évangéliques, et personne n'a le droit de rien y changer; il faut l'accepter ou la rejeter tout entière, comme une invention en bloc due à la connivence de ceux qui ont voulu passer pour apôtres d'une nouvelle religion. Aucun homme sensé n'admettra cette dernière alternative.

Quant aux traits que l'auteur attribue au mosaïsme prophétique, ils sont le résultat d'une ethnopsychie préjudicielle, combinée avec des erreurs d'interprétation, et basée sur le rejet non motivé de toute l'ancienne littérature cultuelle et législative de l'époque. En voici le détail :

1° « Yahwé, le Dieu d'Israël, est représenté comme intramondial (*innerweltlich*); il n'est extra-mondial qu'en ce qu'il est la puissance supérieure dans son domaine (*in seinem Machtbereich*). » — Erreur inconcevable : le dieu Urezhwa des Hottentots est déjà une divinité extra-mondiale.

2° « Il est dieu du pays, non dieu de l'univers. » — Erreur, un dieu pareil n'a jamais existé dans le panthéon des grands dieux sémitiques.

3° « Il a d'autres dieux à côté de lui. » — Erreur, Yahwé n'est pas un solitaire farouche, il est entouré de génies qui sont ses messagers et ses serviteurs, généralement désignés par *Élohim*.

4° « Tout rapport de Yahwé avec la création et le maintien de l'univers fait défaut; l'idée de l'univers était très étroite; la croyance à une création n'existait pas. » — C'est du pur arbitraire : les dimensions de l'univers le plus primitif englobent en tout cas la terre et les régions célestes visibles. La création existait chez les Babyloniens de longs siècles avant les patriarches juifs, et était répandue chez les Sémites de l'ouest qui étaient leurs vassaux depuis 3800 avant Jésus-Christ.

Les numéros 5 et 6 sont une demande de crédit relativement à des sujets que l'auteur se propose de citer plus bas, dans les paragraphes 33 et 35; nous les examinerons à l'occasion.

P. 81-83. אלהי שֵׁם (Genèse, IX, 26) est difficilement l'équivalent poétique de אלהי ישׂראל; le narrateur, se conformant à la donnée de Genèse, IV, 26, que le culte de

Yahwé avait été propagé dans le temps d'Énos, le troisième patriarche après la création, conclut naturellement : 1° que Noé pratiquait la religion de Yahwé; 2° que, parmi les fils de Noé, cette religion, parvenue jusqu'à Abraham, s'est conservée beaucoup plus longtemps chez les peuples sémitiques que chez les peuples issus de Cham et de Japheth. Ayant été témoin oculaire de la dégradante zoolâtrie chamito-égyptienne, l'idolâtrie anthropomorphique des peuples congénères ne lui parut que comme une représentation matérielle de divers attributs de Yahwé, conviction partagée aussi par plusieurs auteurs bibliques (Deutéronome, IV, 19; Malachias, I, 11; Nombres, XXIII, 3-5). Sur la religion des japhétites, il ne devait guère posséder de notions précises et était près de croire qu'ils vivaient dans un état de fétichisme pur, qu'ils abandonneraient facilement pour revenir à l'ancien yahwéisme lorsque cette religion serait fermement installée chez un peuple sémitique dans un avenir plus ou moins prochain (Genèse, IX, 27; XII, 2-3; XXII, 18). La croyance que l'idolâtrie est due à l'altération ou à l'oubli du monothéisme primordial est, aujourd'hui encore, officiellement maintenue dans les trois religions « bibliques ».

Pour ce qui concerne le rapport de Yahwé avec les dieux des autres peuples, on lit, non sans étonnement, ce qui suit :

« Les deux oppositions « Dieu et faux dieux » (*Gott und Götzen*) et « Dieu et non-dieux » (*Gott und Nichtgötter*), l'ancien Israël ne les connaît pas encore. De même l'opposition : Yahwé et les אלהים אחרים, qui abaisse les dieux restants, est seulement un produit du mouvement prophétique. Les dieux des peuples étrangers ont, pour l'ancien Israélite, une existence réelle. Il est polythéiste en théorie (*ein theoretischer Polytheist*) ; son Yahwé est seulement un des plusieurs Élohim indéterminés qui dominent sur la terre et reçoivent un culte. C'est ainsi seulement que s'explique le fait qu'il porte un nom propre (*nur so erklärt sich dass er einen Eigennamen trägt*). Ce qui nous est raconté du penchant indéracinable d'Israël à s'attacher à d'autres dieux, aussi bien que la défense de servir d'autres dieux à côté de Yahwé (Exode, XX, 3), suppose la croyance à l'existence réelle des autres

dieux. Leur domaine, ce sont les pays des peuples qui les servent. Ils les ont aussi bien reçus de leurs dieux qu'Israël a reçu Chanaan de Yahwé (Juges, XI, 24). Yahwé est le dieu d'Israël comme Kemoš l'est de Moab, Milkom celui d'Ammon (I Rois, XI, 33), Baᶜal-Zebub celui d'Ékron (II Rois, I, 2 et suivants). L'existence d'autres peuples, avec d'autres mœurs et cultes, prouve l'existence d'autres dieux. »

Malgré l'exactitude des faits signalés, l'interprétation qu'on leur donne et qui est calculée, à faire des prophètes antérieurs au VIIIᵉ siècle et de Moïse lui-même, des « polythéistes théoriques », repose d'abord sur le faux point de départ qui voit dans Yahwé un *numen* d'une montagne du désert (le Sinaï), adoré par l'infime tribu des Qênites, puis sur la négation purement arbitraire de l'origine mosaïque du Décalogue, où le terme אלהים אחרים se trouve textuellement. Mais l'argumentation en elle-même n'est pas moins sujette à caution :

L'erreur fondamentale et funeste entre toutes est la confusion constante de la religion fondée par Moïse, et adoptée par un cercle restreint composé d'hommes d'élite ou prophètes, avec la masse populaire que ses instincts portent à toutes les superstitions tant indigènes qu'étrangères, dès le moment qu'il croit pouvoir en tirer un bénéfice matériel quelconque. Au lieu du terme général « ancien Israélite », qu'on nous prouve que Moïse, Josué, Débora, Samuel, Élie, pour nous borner aux personnages les plus marquants de leurs époques, ont considéré Yahwé comme égal aux dieux des autres peuples, et nous nous inclinerons sans la moindre réticence, mais nous n'admettons pas qu'on puisse se servir d'un terme ambigu qui embrouille les notions au lieu de les tirer au clair. La vraie question a déjà été nettement posée par Josué; en voici le résumé : « Yahwé, dieu d'Israël, dit : Vos ancêtres adoraient les dieux d'Éber-hannahar; Abraham, immigré en Palestine, me voua un culte qu'il vous a transmis. De mon côté, je vous ai assuré la possession de la Palestine. Maintenant, craignez Yahwé et adorez-le en parfaite sincérité; retirez les dieux que vos ancêtres adoraient en Éber-hannahar et en Égypte, et adorez Yahwé. » Josué ajouta : Et s'il ne vous convient pas d'adorer Yahwé, faites choix aujourd'hui qui vous

adorerez, ou les dieux adorés par vos ancêtres en Éber-hannabar, ou les dieux des Amorrhéens dans le pays desquels vous êtes établis, (en tout cas) moi-même et ma famille nous adorerons Yahwé (Josué, XXIV, 12-15). » Plusieurs siècles plus tard, Élie, en luttant contre le culte de Ba'al favorisé par la reine Jésabel, d'origine tyrienne, pose de nouveau la même question avec non moins de netteté : « Jusqu'à quand sauterez-vous sur les deux seuils (= serez-vous indécis)? Si Yahwé est le Dieu (vrai), suivez-le (seul), et si c'est le Ba'al, suivez-le (seul) » (I Rois, XVIII, 21). Le point principal, dans les deux cas, consiste dans l'incompatibilité du culte de Yahwé avec celui des autres dieux. Le débat tourne autour d'une question pratique et ne touche en rien la question théorique relative à l'existence des autres dieux. Un dieu qui a une forme cultuelle déterminée est une individualité religieuse, sans égard à son caractère fictif dans la conviction de ceux qui n'y sont pas affiliés. Dans les relations sociales, on se fait mutuellement cette concession de politesse, sans penser à autre chose, et le langage des personnages bibliques, au sujet des autres dieux, s'arrête également à cette surface de convenance. De nos jours même, on parle d'Osiris, de Jupiter et de Brahma, et d'autres entités divines, sans croire le moins du monde à leur existence. Les explications qui suivent sont aussi exagérées ou entièrement inexactes. Absalom, réfugié à Gesur, fait un vœu à Yahwé s'il le fait retourner à Jérusalem (אם ישיבני יהוה ירושלים, non למען ישיבני וגו'! II Rois, XV, 7-8); Na'aman l'Araméen, guéri par Élisée, au scandale de la critique, reconnaît qu'il n'y a de dieu qu'en Israël seul (כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל), promet de ne sacrifier qu'à Yahwé seul (לא יעשה עבדך עולה וזבח לאלהים אחרים כי אם ליהוה) et demande pardon à Yahwé de s'être prosterné dans le temple de Rimmon en appuyant le roi, son maître, quand celui-ci accomplissait cet acte de dévotion (II Rois, V, 15, 17-18). Na'aman n'a pas eu besoin de spécifier où il sacrifiera, il savait d'instinct que, pour un non-israélite, un sacrifice extra-palestinien n'a rien d'illégitime. Genèse, IV, 14, 16, ne parle pas d'une sortie de Palestine ; David, peiné de

son éloignement forcé du lieu du culte de Yahwé, se considère comme étant poussé à adorer d'autres dieux sur la terre étrangère (I Samuel, XXVI, 19[1]); Noémie dit à ses brus de retourner à leur peuple et à leurs dieux ; c'est un beau trait de tolérance, mais pas autre chose. Peut-on pétrifier ces tempéraments en poids solides pour peser avec exactitude la conscience religieuse de l'époque antéprophétique d'Israël? J'en doute beaucoup.

A ces *preuves* étonnantes se joignent de brillantes acribies exégétiques : Par désespoir, Mêšac, roi de Moab, sacrifie son fils héritier, et aussitôt une grande colère se manifeste contre l'armée israélite, qui est obligée de s'éloigner et de retourner sans avoir abouti à rien (II Rois, III, 27). En sous-entendant מאת כמוש après les mots ויהי קצף גדול על ישראל, on nous dit : « Par suite d'un éclat de colère du dieu du pays, Kemoš, l'attaque d'Israël contre Mêšac reçoit un échec (*infolge eines Zornausbruches des Landesgottes Kemosch scheitert Israels Angriff auf Mesa*). Celui qui ne cherche pas midi à quatorze heures trouve que la grande colère vient de la part de Yahwé, qui était gravement fâché avec Israël (*ibid.*, 13-14) à cause de l'introduction du culte du Bacal sidonien ; l'attachement montré par Mêšac à son dieu Kemoš en lui sacrifiant son fils, a naturellement accru la colère de Yahwé contre son peuple infidèle. Si le narrateur avait pensé comme les critiques le lui imputent, il aurait fait subir à Israël une défaite désastreuse et gratifié Moab d'une splendide victoire, au lieu de laisser partir indemne l'armée israélite. Yahwé a ménagé l'armée israélite pour l'amour de ses auxiliaires judéens conduits par le roi pieux Josaphat (*ibid.*, 14); Kemoš n'avait aucun ménagement à garder envers ses adversaires, et il les eût anéantis si, selon l'avis de l'écrivain, il avait le pouvoir de le faire en dépit de la volonté de Yahwé. Enfin, passons l'éponge sur la remarque que « le zélateur de Yahwé, Élie, fréquente en Phénicie d'une manière très candide (*auf das unbefangenste*) avec les adorateurs de Bacal. On ne peut naturellement pas vivre à l'étranger sans entrer aussi en rapport avec les divinités du pays, le fait

1. Sur le verset 20, voyez plus bas.

d'y manger et d'y boire en forme le moyen (*man kann ja auch im Auslande nicht leben, ohne in Beziehung zu den Landesgöttern zu treten, schon Essen und trinken vermttelt das*). » On a négligé une petite difficulté : L'hôtesse d'Élie en Phénicie avait été prévenue par Yahwé même de l'arrivée prochaine du prophète, ce qui rend assez probable que, suivant l'auteur, cette femme était de religion et de nationalité juives. En tout cas, le prophète Élie ne pouvait avoir le moindre scrupule de manger du pain et de boire de l'eau chez une femme à laquelle Yahwé a daigné se manifester, quand même elle fût païenne. Avec les divinités phéniciennes, Élie n'avait rien à faire; dans sa conviction, elles n'avaient pas d'existence. Purement imaginaire est enfin l'idée midrachique « que Yahwé, en réservant Israël pour lui, a divisé le reste de l'humanité en un nombre de peuples égal au nombre des « Fils de Dieu »[1].

P. 83-86. Curieux marchandage au sujet du monothéisme. L'ancien Israélite, nous dit-on, ne croyait ni que Yahwé seul existe, ni que Yahwé seul est digne d'adoration, mais seulement qu'il est en Israël le seul aide et le Seigneur de toutes choses. En tant, il est dans le pays un monothéiste pratique, il exerce la monolâtrie (*Insofern ist er im Lande praktikscher Monotheiste, übt Monolatrie*). Évidemment, la tendance à ne céder que le moins possible au mosaïsme proprement dit rend les critiques bien ingénieux : avec un art infini, ils vous cou-

1. *Eine Umbildung der alten Vorstellung ist das Theologumenon, das Jahve sich Israël vorbehalten, die übrige Menschheit aber nach der Zahl der Gottessöhne in Völker geteilt hat Dt* 32 8 SF (*l.* 8 B *mit* LXX אֵל *statt* יִשְׂרָאֵל). Or, les Septante répercutent seulement l'écho du Midraš qui trouve ici une allusion aux divisions des peuples mentionnés au chapitre X de la Genèse, dont le nombre a été arrondi à soixante-dix (שבעים אומות) et soumis à autant d'anges tutélaires (שבעים שרים). Le nombre de soixante-dix pour ces anges, nommés par Yahwé pour soutenir les droits des peuples non juifs, tandis que Micaël est l'ange tutélaire d'Israël (Daniel, X, 13), est emprunté aux soixante-dix vieillards choisis et investis par Moise. Je ne comprends pas comment une pareille déduction exégétique peut figurer dans cet ouvrage en *theologumenon* à couleur mythique, et d'autant moins que les Septante écrivent « anges de Dieu » (ἀγγέλων θεοῦ) et non « fils de Dieu » (υἱῶν θεοῦ).



pent un cheveu en quatre? Fi! C'est trop vieux, en quarante, dans le but louable, mais laborieux, après les avoir distribués pendant plusieurs siècles écoulés, de le refaire à la période du prophétisme littéraire. Une réflexion peut cependant ne pas manquer d'utilité. Si la monolâtrie peut éventuellement s'exercer d'une façon mécanique dans le pays natal, elle est forcée de réfléchir en entrant en relation avec des cultes des peuples hostiles au sien. Un tel choc peut avoir deux résultats opposés : ou elle se transforme en polylâtrie ou polythéisme pur, afin de gagner la faveur des divinités étrangères dont il craint le ressentiment (II Chroniques, xxviii, 23), ou elle brave les divinités en leur refusant tout acte d'adoration, étant convaincue que son dieu, non seulement est plus fort que les autres, mais qu'il serait fâché s'il leur vouait un culte; dans cette dernière alternative, le monolâtre se transformera nécessairement en monothéiste à la fois pratique et théorique. Il n'y a pas de position intermédiaire. Donc, la conception d'une monolâtrie pure chez un peuple aussi international qu'Israël ne peut réclamer la moindre ombre de vraisemblance. L'auteur sent d'ailleurs le besoin de reprendre, en partie, ce qu'il vient d'accorder, en ajoutant « que le Yahwé qu'on adorait dans les divers lieux du culte en Palestine, n'était pas partout le même, par suite de la diversité des figures divines auxquelles il se superposait en apparence, à la façon des Marie et des saints de l'Église catholique! » Les exégèses mystiques connues reprennent vigueur; nous les avons relevées plus haut. אֵל עוֹלָם (Genèse, xxi, 33), « dieu éternel », serait le nom propre du Yahwé de Bersabée! Même la formule de foi unitaire יהוה אלהינו יהוה אֶחָד ne contiendrait pas l'idée qu'il n'y a qu'un seul dieu; elle signifierait seulement « Yahwé notre dieu est un Yahwé » (*Jahve, unser Gott ist ein Jahve*); c'est pourquoi, ajoute l'auteur, il exige le dévouement indivisible d'Israël (*eben deshalb fordert er Israels ungeteilte Hingabe*). Dans ce cas même, une comparaison avec la divinité chrétienne aurait encore eu une valeur incontestable. En réalité, יהוה אחד équivaut d'abord à אֵל אֶחָד, « dieu unique » (cf. שָׂפָה אֶחָת, עַם אֶחָד, Genèse, xi, 1-6), mais, par l'emploi de יהוה au lieu de אל, le

législateur vise à y comprendre les qualités éthiques propres au dieu d'Israël et nullement à la conception de dieu (אֵל) en général. M. Stade nous étonne en affirmant que le Nouveau Testament se meut sur la ligne de l'usage de la langue religieuse des prophètes et du judaïsme. Nous le prions de lire plus attentivement Matthieu, I, 18, et passages parallèles, pour se convaincre que, si le רוח du Yahwé biblique reste dans son rôle d'esprit pur, celui du Yahwé évangélique assume un rôle tout différent, celui de paternité charnelle, rôle difficilement compatible avec le כָּבוֹד dont l'ancien Yahwé s'enveloppait pour se dérober à la vue profane des mortels.

P. 86. Je ne m'attendais pas, dans un ouvrage sérieux, à la citation de I Samuel, IV, 7 et VI, 9. Ces présages attestent, l'un que, pour les *Philistins*, l'arche sainte d'Israël *était un Élohîm* (בא אלהים אל המחנה), sans toutefois être Yahwé même, l'autre que les mêmes Philistins reconnaissaient que la Palestine était le pays de Yahwé (ארון יהוה — גבולו). Est-ce correct de substituer Israël aux Philistins et de lui attribuer, d'un côté, la croyance que l'Arche était la demeure de Yahwé, de l'autre celle que les pays étrangers sont soustraits à sa domination? La tendance à favoriser la partialité du système est manifeste; la prétendue restriction de l'omniscience de Yahwé (*dass man ihn, teilweise wohl infolge anthropopatischer Vorstellung, nicht schlechthin allwissend vorgestellt hat*). L'adverbe *schlechthin*, « tout de bon, absolument », peint suffisamment le parti pris de dogmatiser, dans un sens défavorable, la moindre métaphore des narrateurs hébreux. Marc, VIII, 22-25, contient le récit d'une opération miraculeuse de Jésus sur un aveugle qui a dû être répétée pour qu'elle exerçât son plein effet. Après avoir mis de la salive sur les yeux de l'infirme et posé ses mains sur lui, il lui demanda s'il voyait quelque chose, mais le malheureux, regardant, lui répondit qu'il « voyait marcher des hommes qui lui paraissaient comme des arbres. Alors Jésus lui mit encore une fois les mains sur les yeux, et il commença à (mieux) voir, et, enfin, il fut tellement guéri qu'il voyait distinctement toutes les choses ». Or, en lisant ce passage, je fus assez étonné du succès médiocre de la

première tentative, mais il ne m'est pas venu à l'idée de dire : Tiens! Le dieu-Fils demande information, donc il ignore l'état visuel du malade qu'il manipule. J'ai instinctivement fait la part de la forme habituelle dans les narrations, nécessité reconnue déjà par les rabbins sous la forme דברה תורה בלשון בני אדם, « la loi (= la Bible) parle le langage humain ». Il est vraiment extraordinaire qu'on ait besoin de rappeler une notion aussi simple à des savants modernes!

P. 87-88. Curieuse la sentence que voici : « Par la sainteté de Yahwé, Israël ne pense pas à la sublimité morale de Yahwé, mais à son inviolabilité et inaccessibilité, ainsi qu'à sa plénitude de pouvoir qui sait acquérir de force (*sich erzwingen*), en tout temps, le respect de sa volonté, de ses prérogatives, et s'assurer contre des contacts désagréables et des importunités. » La définition cultuelle est exacte, mais l'exclusion de la sainteté morale trouve la contradiction la plus absolue dans le passage cité de Isaïe, VI, 3. A qui veut-on donc faire croire que la sainteté, si solennellement proclamée, de Yahwé est relative à des objets derrière lesquels il se tient et qui deviennent ainsi saints eux-mêmes (*hinter Naturdingen die daher gleichfals heilig sind*). S'il en était ainsi, le monde tout entier ne devait pas contenir d'objets profanes, puisque Dieu se tient toujours derrière eux (מלֹא כל הארץ כבודו). En face de la sainteté de Yahwé, l'homme le plus juste, le prophète lui-même, se sent impur. Est-ce d'impureté cultuelle? Loin de là, mais d'impureté de lèvres (טְמֵא שְׂפָתַיִם), la parole inconvenante mettant en doute la justice et les autres qualités morales de Dieu (Job, II, 10; Malachias, III, 13-15, *passim*). Par suite de son nivellement exagéré, le savant auteur tire des expressions קָדֵשׁ et קְדֵשָׁה la conclusion que la pensée de la sainteté n'est pas de nature éthique. On peut aller loin avec cette méthode et conclure, entre autres, que נֵבֶל n'a rien d'un instrument musical, parce que נְבֵלָה signifie « charogne » ou que רַחוּם ne marque pas la qualité morale de la pitié, parce que רַחַם רַחֲמָתַיִם a le sens de « concubines ». On ne devrait pas ou-

blier que l'adjectif קָדוֹשׁ ne s'emploie jamais en parlant d'un animal ou d'un objet matériel : on dit אל קדוש (אלהים קדושים) איש קדוש, מקום קדוש, non הָרִים קְדוֹשִׁים, אֲבָנִים קְדוֹשׁוֹת, בָּשָׂר קָדוֹשׁ, mais exclusivement הַרְרֵי קֹדֶשׁ, אַבְנֵי קֹדֶשׁ, בְּשַׂר קֹדֶשׁ. C'est, à sa façon, une distinction aussi importante que celle de *sanctus* et *sacer*, dont le sens péjoratif de « impie, abominable » se reproduit à peu près dans קְדֵשָׁה, קָדֵשׁ. Du reste, le rappel constant au tabou prétendu universel, amène infailliblement une confusion sans pareille dans l'appréciation des phénomènes religieux propres aux époques historiques. Les œuvres les plus belles, examinées au microscope, montrent des tares insupportables, et Aristote même, envisagé au point de vue embryologique, nous donnerait une bien triste image de l'état intellectuel et psychologique du grand philosophe stagirite.

P. 88-90. Complètement imaginaire est l'interprétation, soi-disant primitive, de צדק par « vaincre » (*siegen*). Les צִדְקוֹת יהוה (ou צִדְקַת) de Juges, v, 11, comme celles de I Samuel, XII, 7 (Septante צִדְקַת), sont bien des actes de justice et de bonté conformes à la plus haute conception de la morale, l'opposé de חטא, « manquer », רשע, « être coupable »; pas le moindre lien avec l'idée de victoire; de même le rapprochement du syriaque זכא, « vaincre », opposé à חב, « être vaincu », dénote une précipitation regrettable. Ces idées se sont développées du sens juridique respectif, souvent usité dans le Talmud, « avoir droit de possession » et perdre le droit de possession. Appliqué au butin, « vaincre », c'est acquérir ce droit, et « être vaincu », le perdre (par sa qualité de prisonnier de guerre). La justice de Yahwé est une idée universelle que le fait d'être le dieu d'Israël ne peut restreindre d'aucune façon.

P. 90-92. Le monothéisme rigoureux attribue naturellement à Yahwé le bien et le mal tant physique que psychique. Yahwé est cependant libre de ne pas entraver le cours capricieux des choses (accident, מִקְרֶה). Ce double procédé ne peut être déterminé (I Samuel, XXVI, 19) dans tous les cas spéciaux.

Pour punir le coupable, il lui retire l'intelligence (סִכֵּל), le pousse à l'obstination, ou se sert de lui pour châtier les autres coupables (II Samuel, xxiv, 1). Ce sont des formules populaires, qui persistent jusqu'à nos jours sans qu'on y mette la moindre intention dogmatique. Tout à fait exagéré est le lien établi entre la colère de Yahwé contre l'impiété et son caractère de dieu du Sinaï apparu dans l'orage. L'apparition sur le Sinaï (Exode, xix-xx), quoique grandiose et redoutable, avait, au contraire, un caractère des plus bienveillants pour Israël. Pourquoi אֵל קַנָּא ne serait pas de l'époque antéprophétique, est aussi difficile de savoir que la cause exacte de la colère sempiternelle dont on gratifie Yahwé sans rime ni raison.

P. 92-95. Sur l'idée de l'intervention de Yahwé dans le cours du monde, bien des conclusions demandent à être rectifiées. Nous les résumons dans l'ordre fourni par l'auteur :

1) « Un mot pour « monde » fait défaut, donc la conception de l'univers n'existe pas encore. » — Non, la conception peut exister sans avoir un terme propre pour l'exprimer. Des mots uniques rendant avec précision l'allemand *Sehnsucht*, *Anschauung*. *Eingreifen*, et tant d'autres, manquent en français; par contre, les mots français « génie (*genius*), spécialité, mode, convention », et tant d'autres, sont absents en allemand, et cependant ces diverses conceptions ont existé indubitablement chez les deux peuples, où on a toujours eu la ressource de les exprimer par des périphrases. Pour l'hébreu, שמים וארץ, « ciel et terre », désignait le monde en sa totalité, l'univers; (ה)כל, « le tout », lui suffisait au besoin. De même, en assyrien, *samû u irṣitu* et *kalama* (כל + מה), et pourtant les Assyriens ont eu l'idée de l'univers et des dieux créateurs sans même posséder le verbe ברא de l'hébreu, verbe qu'on dit ne pas être antérieur au VII[e] siècle et se trouver en second ordre (*secundär*) dans Amos, IV, 13!

2) Le culte du couple divin *Anou* et *Anat*, attesté en Palestine par les noms propres עֲנָה (nom horite; Genèse, xxxvi, 20, 24, 25), עֲנָת (Juges, III, 31) et עֲנָתוֹת (nom de ville),

celui de *Nabou* (נְבוֹ) et de *Ramman* (רִמּוֹן), devenus noms de localités, enfin l'existence d'un temple de Ninip à Jérusalem à l'époque d'El-Amarna, prouvent d'une manière péremptoire que les divinités les plus marquantes du panthéon babylonien faisaient également le fond de la religion chananéenne avant l'immigration d'Israël en Palestine, et comme tous les dieux supérieurs sont conçus comme créateurs du monde, il est hautement probable que l'idée de la création y était également très répandue à cette époque. Nous engageons donc l'auteur à prouver que les Hébreux ont considéré leur dieu national Yahwé comme moins puissant que les dieux des Chananéens vaincus par eux.

3) La prévention contre l'époque antéprophétique est poussée trop ironiquement au noir : « Sur ce degré du développement religieux, on reconnaissait la main de Dieu d'abord (*zunächst*), non à ce que nous appelons le maintien de l'ordre moral de l'univers, mais au miracle, par exemple à ce que l'ânesse de Balaam acquiert la faculté de parler (Nombres, XXII, 28). » Je ne vois pas le rapport entre le gouvernement du monde avec l'histoire de Balaam, puis la leçon donnée par l'ânesse au prophète païen, qui ne voit même pas l'ange qui, l'épée nue, se tient en face de lui, n'est pas un miracle trop mal venu (II Pierre, II, 16); il est, en tout cas, plus instructif que le premier miracle de Jésus, savoir le changement d'eau en vin (Jean, II, 1-11), ou le miracle prémédité de la promenade nocturne sur la surface du lac de Génésaret furieusement battue par une tempête déchaînée (Matthieu, XIV, 22-32), miracle peu glorieux pour Pierre (*ibid.*, 29-31), mais ayant atteint le but ardemment désiré par le promeneur, celui de recevoir l'adoration de la foule et d'entendre proclamer : « Tu es vraiment le Fils de Dieu » (*ibid.*, 33).

4) Parce que Yahwé, en rapport avec le prophète, peut, au lieu d'une intuition intérieure, se manifester à lui extérieurement sous une forme humaine d'essence ignée dont le mortel, si pur soit-il, ne peut contempler que de derrière, jamais de face (Exode, XXXIII, 17-23), on n'est pas autorisé à conclure qu'il est un dieu d'orage et de tonnerre. Il s'enveloppe d'une

nuée et d'une fumée épaisse, afin d'éviter des malheurs aux créatures et surtout aux imprudents qui oseraient le regarder, mais la tranquillité de la nature n'en est pas nécessairement troublée (Exode, XIII, 21-22, *passim*); les commotions violentes sont toujours déterminées par des causes particulières (Michée, I, 3-5; Nahum, I, 3-6).

5) Les chérubins constituent une classe particulière de génies dont la forme plastique n'est pas encore déterminée. Yahwé monte tantôt sur un chérubin, tantôt sur une nuée épaisse ou sur les ailes du vent, pour inspecter les affaires de la terre, mais il n'en résulte pas que le כרוב soit l'enveloppe nuageuse de Yahwé, comme le pense l'auteur : ni l'étymologie du mot, ni la description d'Ézéchiel, I, 24; X, 15, ne rappellent l'idée d'une enveloppe. En guise d'êtres ignés, ils projettent des flammes chargées d'éclairs. Au temps de Salomon, des figures de chérubins ornaient l'intérieur du temple, comme formant les serviteurs de Yahwé, toujours prêts à exécuter ses ordres. Les כרובים des Hébreux ne sont pas placés à l'extérieur du sanctuaire, comme c'est le cas des *kirubê* assyriens; ils semblent être empruntés à l'art syro-phénicien. L'expression ישב הכרבים = ישב בין הכ' (I Samuel, IV, 4; II, VI, 2), excisée comme glose par la spéculation divinatoire, prouve l'authenticité de la description de l'Exode, XXV, 17-22; nous y reviendrons plus bas. L'affirmation que l'arche primitive n'avait ni כפרת, ni כרבים, vient du système préconçu et ne s'impose pas. Naturellement, ces objets de grand prix n'ornaient l'arche que lorsqu'elle se trouvait dans un sanctuaire; il n'est donc pas étonnant qu'elle se soit dérobée à la vue de certains critiques modernes.

P. 96-102. M. Stade a bien raison de traduire מלאך par « messager, agent d'affaires » (*Bote*, *Geschäftsträger*); cf. מלאכה. La racine en reste néanmoins לאך, « envoyer », car מלאכה, au sens primitif, désigne un travail ou une affaire de commission donné par le seigneur à son serviteur ou à son homme de confiance. Mais מלאך יהוה ou מ' אלהים répond exactement, pour sa fonction, au *sukallu*, « serviteur,

agent », des mythes assyro-babyloniens où les dieux suprêmes ont chacun un *sukallu* particulier, qui est lui-même un grand dieu : ainsi, Nusku est le sukallu de Bêl, Namtar celui de Nergal, Bunene celui de Šamaš, etc. Les מלאכים sont, en partie, les anciens dieux déchus du paganisme hébreu, mais nullement des *numina* topiques de la Palestine chananéenne. Yahwé habite volontairement dans l'ange qui se tient constamment devant lui (מלאך פניו, Isaïe, LXIII, 9) et qui peut être considéré tantôt comme une entité à part, tantôt comme Yahwé même (cf. כי שמי בקרבו, Exode, XXIII, 21). De sa propre volonté, l'ange ne peut faire ni le bien, ni le mal, et quand il est un מלאך מַשְׁחִית, ses coups sont encore dirigés par Yahwé; c'est pourquoi l'ange de l'époque biblique n'a pas de nom (פלאי). L'usage du parler commun représente également, comme des entités séparées, l'esprit (רוח) de Yahwé, sa main, son bras (= sa puissance), son intelligence, etc. ; ce sont des métaphores purement poétiques qui n'ont pris corps que par suite de l'intrusion du paganisme gréco-romain. C'est alors seulement que l'ancien dieu Azazêl revit dans la personne du Satan évangélique, comme source de tout mal tant matériel que spirituel.

Peu de chose à remarquer sur l'exposé relatif aux songes et aux pronostics. Les *anges destructeurs* seuls opèrent pendant la nuit et disparaissent au lever de l'aube, tandis que les autres anges ne craignent pas la lumière du jour. Les רוחות, même les plus nuisibles, jouissent du même avantage. Une explication de ce phénomène et de celui de l'anonymité primitive des anges aurait été désirable. En ce qui concerne l'exercice païen de l'augure au moyen de la coupe (κυλικομαντεία) par Joseph (Genèse, XLIV, 15), le narrateur l'a certainement compris dans le même ordre que le fait d'épouser deux sœurs en même temps (*ibid.*, XXIX, 23-28) qui n'était pas encore défendu par la loi.

P. 103-107. Beaucoup d'interprétations recourbées à redresser : 1) Yahwé habite sur le Sinaï seulement après son apparition à Moïse dans le buisson ardent, non auparavant. 2) Il habite dans le pays de Chanaan depuis qu'il a été occupé par Israël,

et quand Israël en est chassé, il retourne au ciel (Osée, v, 15) ou le suit dans l'exil (Ézéchiel, I, 3 ; III, 22-23). Il est possesseur de la Palestine (כי לי הארץ, Lévitique, xxv), parce qu'il possède la terre tout entière, ainsi que tous les peuples qui s'y trouvent (כי לי כל הארץ, *ibid.*, XIX, 5). Dans les passages cités à l'appui de l'idée que Yahwé a une lubie pour la Palestine en elle-même, il n'y a rien de ce qu'on y met : Israël est éloigné ou chassé de la *face de Yahwé*, parce que la terre étrangère n'ayant pas été consacrée à son culte exclusif, ne constitue pas sa demeure fixe (cf. aussi Jonas, I, 3). En craignant d'être tué par Saül *loin de la face de Yahwé* (מנגד פני יהוה, I Samuel, XXVI, 20), David ne pensa nullement à un pays étranger, — la scène se passe dans un désert de Palestine, — mais à l'éloignement d'un centre cultuel. Purement fantaisiste est la saillie qui, situant l'histoire de Caïn en Palestine, voit dans מִלִּפְנֵי יהוה (Genèse, IV, 16) la confirmation dudit engouement de Yahwé pour ce pays infime. On ne réfléchit pas que, dans les circonstances données par le narrateur, Yahwé avait déjà son domicile dans le lieu où Abel lui apporta les premiers sacrifices de son menu bétail. On fera mieux de ne pas aller chercher si loin les solutions qui se trouvent tout près ! 3) A l'opposé de l'allégation présentée, Yahwé n'habite que dans les lieux où il se manifeste particulièrement, comme à Béthel (Genèse, XXVIII, 16-22). Aucun culte n'a été établi à Beér Laḥaï-roi, parce qu'il n'y eut qu'une théophanie passagère et que la voix venait du ciel (*ibid.*, XXI, 17). Je n'insisterai pas, par conséquent, sur l'impossibilité de rapporter באשר הוא שם à אלהים comme *numen loci*. On abuse trop de l'inconnu et du mythique : ראה (את) פני יהוה est formé sur la phrase courante dans la vie sociale et ne comporte aucun sous-entendu. Curieuse est l'assertion qu'Amos ignorait tellement que Yahwé habite au ciel, qu'il a fait fuir au ciel (comme au Šeol) les pécheurs de devant Yahwé (Amos, IX, 2). Je recommande aux critiques dévoyés d'aller en Hottentotie où ils apprendront que le minuscule Urezhwa a le ciel pour domicile ! Hélas ! on peut présumer qu'alors même, ils ne

se gêneront pas de dire : « Urezhwa, oui! Yahwé, non![1] ». Si on leur oppose le dire antérieur à Amos מֵאֵת יהוה מן השמים (Genèse, xix, 24), ils haussent dédaigneusement les épaules, geste disant : Ne voyez-vous donc pas que מן השמים a été ajouté après coup? J'en prends note et je conclus que J faisait venir la pluie (הִמְטִיר) de soufre et de feu, qui détruisit Sodome et Gomorrhe, d'un petit coin du sous-sol d'Élonê-Mamrê qui est resté inconnu d'Abraham même qui y habitait! Une chose me tourmente cependant, c'est comment les *numina* des quatre villes assaillies, savoir : Sodome, Gomorrhe, Adma et Seboïm, ne se sont pas confédérés ensemble pour administrer une bonne raclée au *numen* orgueilleux d'Éloné-Mamré, qui se mêlait d'affaires qui ne le regardaient pas!

La hantise du *tabou* donne le jour à une hypothèse ornée d'un « peut-être » (*vielleicht*) prudent, qui déduit d'Exode, xix, 10, que la אַדְמַת קֹדֶשׁ (*ibid.*, iii, 5) était entourée d'une haie, et que quiconque y entrait se rendait passible d'anathème. Pas beaucoup plus fondée est l'assertion commune à la critique divinatoire que l'existence des *bamoth*, sous les rois pieux, en indique le caractère légitime avant la réforme de Josias, nonobstant l'affirmation contraire des historiens. C'est comme si la tolérance du catholicisme par les pieux Hohenzollern était invoquée comme preuve que le protestantisme a toujours trouvé en règle les rites catholiques.

P. 107-116. L'opposé de קדש, savoir חֹל, « profane », ar. חִל, de חלל, « délier, être d'usage libre », péjorativement חִלֵּל, « faire un usage trop libre, profaner », correspond aux termes légaux de l'époque romaine אָסוּר, « attaché, lié, défendu », et מֻתָּר, « délié, permis », et prouve que la signifi-

1. L'analogie des dieux célestes des Assyro-Babyloniens est, en effet, écartée par ces mots topiques : *Dass man dagegen schon in alter. Zeit andere Götter oder Geister als Jahve an und in den Himmel versetzt hat, ist schon möglich.* Le dogme : « Yahwé, dieu du Sinaï » mène à cette inconséquence colossale.



cation matérielle de קדש, comme celle de אסר, est également « être attaché, lié »; de là, aram. קְדָשַׁיָּא, « boucles d'oreilles », et hébréo-phénicien קָדֵשׁ, « attaché à dieu, saint », en bon sens et קְדֵשָׁה,קָדֵשׁ, « hiérodule mâle et femelle », usité dans un mauvais sens chez les Hébreux. Donc, impossible de souscrire à l'opinion du savant critique qui trouve dans קדש l'idée primitive d'être possédé d'un dieu (*Die Vorstellung von der Heiligkeit haftet ursprünglich an den Orten, an denen, und an den Dingen und Menschen, in denen ein Gott wohnt und sich offenbart*). Une conception magique ou mythique y est absolument étrangère; voire même, celle de propriété divine, dans le sens absolu, par exemple d'un pays étranger, d'une montagne, d'une source, d'un arbre ou d'une pierre, n'y a jamais résidé. L'introduction du *tabou* dans le monothéisme antéprophétique émane de rapprochements superficiels. En vertu du principe de la création et de sa conséquence לי כל הארץ (*alias* ליהוה הארץ ומלאה), Yahwé attache de préférence à lui Israël et la Palestine, à titre de עם נחלה et ארץ נחלתו, lesquels deviennent ainsi עם קדוש et נְוֵה קֹדֶשׁ, sans posséder la moindre sainteté innée ou seulement inaliénable. Mais le titre de « saint » a toujours des motifs éthiques lorsqu'il s'agit de Dieu et des hommes, et des motifs de consécrations rituelles, lorsqu'il s'agit d'animaux et de choses. Le mosaïsme ignore la sainteté primordiale des montagnes, des sources et des arbres, de l'ašera et des pierres brutes ou travaillées, qui étaient l'objet du culte chananéen, auquel on ne peut même attribuer péremptoirement l'idée baroque de loger le dieu dans le bâton du thaumaturge. Le culte des morts n'est resté que comme une superstition populaire, et fut sévèrement réprimé par la loi comme idolâtrie et magie. A Makpéla, lieu de sépulture de presque tous les patriarches avec leurs épouses, on n'a jamais établi un appareil cultuel.

P. 116-122. Pour les romanciers, il faut que la femme soit un mystère; en vain, on leur objecte que c'est un être tout aussi parfaitement connu que le sexe fort, ils n'en démordront

pas. Cela arrive un peu aux critiques exubérants à propos du coffre de Yahwé dit arche sainte. Suivant l'avis unanime des narrateurs bibliques, le siège de Yahwé, pendant le séjour d'Israël au désert, était sur ce coffre qui contenait les tables du Décalogue. Encore aujourd'hui, le bédouin, s'il ne lui convient pas de s'asseoir par terre, s'asseoit sur la caisse ou le coffre, seul objet relevé qui meuble la tente et dans lequel il serre ses effets. En portant cette arche en voyage ou dans les expéditions guerrières, on avait la divinité avec soi et on paraissait plus assuré de son secours. Comme elle contenait les deux tables de la loi du Sinaï, elle était communément désignée par אֲרוֹן הָעֵדוּת, « arche de l'institution », ou אֲרוֹן בְּרִית יהוה, « arche de l'alliance », en abrégé אֲרוֹן הַבְּרִית ou אֲרוֹן יהוה. En elle-même, l'arche ne subit aucune pénétration de la divinité qui n'en occupe que la surface extérieure du couvercle. Les critiques trouvent cela trop simple; ils y flairent un fétiche logeant dans son intérieur, savoir Yahwé sous la forme d'une pierre, probablement d'un météorite, à l'exemple des naos ou chapelles portables des religions païennes, qui contiennent une statuette de la divinité. Rien ne coûte d'identifier deux objets de structure dissemblable quand on a pour système de substituer, au témoignage des historiens, des spéculations personnelles. Chez aucun peuple sémitique on ne trouve la trace d'une pierre fétiche cachée dans une caisse; l'idole, la prétendue image de Yahwé, adorée au désert et dans le royaume éphraïmite, avait la forme d'un veau; il eût été logique de faire occuper l'arche au moins par une statue boviforme, mais non, le système veut que Yahwé soit un gri-gri nègre, un fétiche de pierre brute, et que, par surcroît, l'arche faite de bois soit encore un fétiche en elle-même. Nous sommes déjà avisés qu'il s'incarnait également dans le bâton de Moïse. Le trishagion d'Isaïe, VI, 3, avait donc, à l'époque antérieure, une interprétation adéquate : saint Yahwé-pierre, saint Yahwé-coffre, saint Yahwé-bâton ! Quel beau prélude à la trinité chrétienne, si *immatérielle* et si *vivante!* Mais Yahwé s'incorpore partout dans son cher pays de Palestine : il a son domicile, entre autres, dans l'autel fait d'un

simple monceau de terre ou de pierres saintes recélant déjà chacune l'obséquieux Yahwé et qu'on ne devait pas façonner avec la hache, de peur de chasser cette farouche divinité de sa demeure! On le voit, c'est après le VIIIe siècle qu'Israël est sorti de l'âge de la pierre — comment dirai-je? — *impolie* ou *non polie*, et que ce sont les progrès de l'art qui ont habitué Yahwé à ne plus prendre la fuite au premier bruit des coups de la hache. Puis, sait-on pourquoi on n'a pas installé un veau d'or dans le temple de Salomon? C'est qu'il n'y avait plus de place pour lui, puisqu'il était remplacé par l'arche (*Im salomonischen Tempel war für ein Jahvebild kein Platz, da die Lade seine stelle vertrat*). Honneur au fétiche! Les fétiches voisinent très bien les uns avec les autres, mais un veau artistiquement moulé, cela est d'une jalousie insupportable; on a bien fait de débarrasser de sa présence l'édifice sacré. Enfin, nous sommes avertis que l'autel *civilisé* du temple était placé sur un *rocher sacré*, près de la grange d'Ornan (*über dem heiligen Fels bei der Tenne Ornans;* II Samuel, 24). Malgré des recherches réitérées dans ce chapitre, je n'ai pu mettre la main sur ce rocher indispensable. J'en suis très peiné.

Maintenant je comprends à merveille le sens transcendant de cette parole de Jésus au chef des apôtres : « Tu es Pierre et sur cette pierre je construirai mon Église » (Matthieu, XVI, 18). Saint Pierre possédé, comme son nom l'indique, de Jésus-pierre (Actes, IV, 11) consubstantiel avec Yahwé-pierre (Jean, X, 38; XIV, 10-11; XVII, 21), l'ancien *numen* du Sinaï, devient naturellement le numen-pierre de la nouvelle Église construite sur les ruines du judaïsme. Cf. Matthieu, VII, 24-27.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.



Études évangéliques.

(*Suite.*)

---

a) *Avant le repas.* Nous avons écarté plus haut l'étrangeté apparente de l'entrée de Jésus dans la salle à manger sans avoir été invité. Les pharisiens avaient encore le souvenir tout récent du dicton du célèbre chef de leur école, Hillel : « Que les pauvres soient les familiers de ta maison ! » (ויהיו עניים מבני ביתך). En raison de sa pauvreté connue, Jésus obtint un accueil sympathique par le patron. Les autres convives, tous pharisiens, que sa combativité avait déjà froissés à d'autres occasions, se tenaient tacitement sur leurs gardes, bien déterminés à ne point engager de discussion avec lui, procédé qu'ils pratiquaient un peu partout. Mais voilà que le narrateur s'avise de placer justement en face de Jésus un homme hydropique dont la guérison stupéfiante doit servir à la glorification du jeune prédicateur ambulant. La présence imprévue d'un homme aussi gravement malade, qui ne s'assied ordinairement pas à la table d'hôte, au milieu d'amis qui viennent faire honneur au maître de la maison, appartient à l'art de l'exécution littéraire. Toute cette mise en scène n'est d'ailleurs qu'une répétition peu variée de l'épisode raconté VI, 6-11, et qui eut lieu dans la synagogue. Là aussi les pharisiens sont aux aguets pour voir s'il pratiquera une guérison le jour de sabbat ; le malade ayant une main desséchée guérit complètement, et les pharisiens dévorèrent leur dépit en silence. Quant à l'apostrophe relative aux bêtes tombées dans un puits que les pharisiens n'hésitent pas à en retirer le jour du sabbat, elle est déjà proclamée en principe XIII, 15-16, et il était superflu de la spécialiser de nouveau. Son caractère adventice ressort ainsi avec une grande probabilité; si on retire les versets 3-6, le contexte ne subit aucune perturbation et le verset 2 se relie convenablement à la parabole des places (8-11).

Continuons. La qualification de ce passage comme « parabole », vient du narrateur (7) ; cependant, il ne l'est aucunement. C'est, en réalité, une recommandation de règles de bien-

séance à ceux que leur vanité pousse à se mettre en avant contre l'étiquette sociale menace de rapporter de la honte et de l'humiliation devant les co-invités. L'action propre à toute « parabole », dans le sens coutumier du mot à cette époque, y fait absolument défaut, et la recommandation, d'autre part, n'est qu'un commentaire raisonné de Proverbes, XXV, 6-7, sans une ombre d'originalité, et ceci est également vrai en ce qui concerne la sentence du verset 11, qui calque presque littéralement Proverbes, XXIX, 23 : « L'orgueil amène l'abaissement de l'homme, et quiconque a l'esprit humble parvient à la gloire. » De toutes les formes que ce thème avait prises dans la littérature juive, je me bornerai à citer celle de Hillel, parce qu'elle passe sous silence la partie qui flatte l'égoïsme refoulé : נגד שמא אבד שמא, « Il a grandi (son) nom, il a perdu (son) nom ! » C'est beaucoup plus pittoresque que le ton grognard de la formule usuelle.

En somme, deux points à retenir : 1° La section II *a* n'est pas une parabole ; 2° elle ne peut faire partie d'une prédication moralisante.

Examinons maintenant si l'allocution suivante à l'adresse du maître de la maison (12-14) fait partie du cadre primitif. Le caractère d'un enseignement moral lui appartient incontestablement. Quoi de plus méritoire que d'héberger des pauvres et des infirmes aux banquets qui commémorent certains événements heureux de la vie. Le premier dicton d'Hillel, cité ci-dessus, va même plus loin, puisqu'il impose des rapports encore plus fréquents et plus intimes entre le riche et la masse des pauvres. Le levain nazaréen réside dans l'ordre préliminaire de ne pas inviter les proches et les amis qui sont capables de rendre l'invitation. Mais qui ne voit ce qu'un ordre de cette nature a d'importun dans la bouche de Jésus, qui n'était reçu à table que grâce à son indigence? N'était-ce pas prêcher *pro domo sua?* Je le répète, l'allocution au patron émane bien de Jésus, mais elle a été dite dans un de ses prêches de campagne, ou, plus vraisemblablement encore, dans une réunion de disciples de toutes les classes de la société. Il n'a pu le prononcer décemment dans l'occasion décrite ici. Au cas contraire, les proches parents et les convives aisés de toutes les nuances religieuses lui auraient

exprimé leur désapprobation commune, en démontrant que sa rigueur excessive ne tendait pas à moins qu'à l'abolition radicale de la vie sociale et populaire. Si l'on ajoute que cet épisode pèche également par l'absence de toute comparaison typique qui fait l'essence de la parabole, on évitera difficilement la conclusion que le passage qui nous occupe constitue également un bloc errant amené d'ailleurs.

Il reste à dire un mot sur le dernier épisode raconté dans les versets 16-24, l'histoire du souper consommé par des non-conviés. Celui-là est, à tous les points de vue, une véritable parabole, un petit drame dont les personnages agissants sont : le père de famille, les invités, le serviteur et les consommateurs définitifs. La main du maître dirige le tout : la préparation du souper, les invitations, les actes du serviteur, et porte soin que la salle du souper soit remplie au point que les retardataires n'y puissent plus trouver de place. L'unité de l'action est parfaite. Un seul point semble étrange dans son état d'âme ; on ne s'explique guère comment il peut se fâcher contre des invités qui s'excusent par des empêchements survenus indépendamment de leur volonté. Il ne peut pas exiger qu'ils sacrifient des intérêts importants de travail et de famille pour prendre part à son souper. On ne comprend pas davantage pourquoi il pousse son ressentiment envers les *excusés* jusqu'à décider qu'il leur refuserait toute place au banquet s'ils reviennent avec un peu de retard. Dans cette éventualité qui témoigne de leurs bonnes dispositions envers lui, il devrait les accueillir avec d'autant plus de reconnaissance qu'ils ont dû faire un effort considérable pour se débarrasser promptement des affaires qui les empêchaient de se présenter à l'heure exacte. Enfin, il ne faut pas négliger, comme un incident secondaire ou insignifiant, le zèle déployé par le serviteur dans l'intention de remplir la salle jusqu'à la dernière place, même au risque d'être obséquieux et de gêner des passants du dehors de la ville pour les détourner de leur chemin, manière d'agir dont la conception par le maître semble déjà excéder l'imagination d'un bourgeois raisonnable.

Ainsi, d'une part, ce récit est ostensiblement rattaché aux précédents aussi bien par l'analogie du contenu que par les

versets 7, 12 *a* et 15; de l'autre, l'état d'âme des principaux acteurs présente un mystère dans les conditions supposées. Comme on le voit, en dépit de la technique très soignée, certains points du tableau demeurent imparfaitement illuminés.

LA VERSION PARALLÈLE DE MATTHIEU, XXII, 1

Cette version s'écarte de celle de Luc sur une foule de points : le maître est un roi qui veut faire les noces de son fils; les invités sont deux fois appelés par de nombreux serviteurs, les invités s'en vont qui à son champ, qui à son négoce. D'autres s'attaquent aux serviteurs et en mettent quelques-uns à mort. Après les avoir insultés, le roi, ému de colère, envoie ses armées, brûle la ville et extermine ces meurtriers. La salle du festin est ensuite remplie par des gens bons ou mauvais amenés de la rue. En parcourant le rang de ses hôtes, le roi, voyant un homme qui n'était pas revêtu de la robe nuptiale, le jette dans une prison sombre où il pourra pleurer toutes ses larmes et grincer des dents de rage.

Je ne reviendrai pas sur la composition du récit que j'ai traitée dans mes *Études évangéliques*, p. 148-161, mais je crois utile de reproduire ce que j'y ai écrit à propos de la dépendance incontestable de Luc à l'égard de Matthieu (p. 151).

« A coup sûr, quand on ne regarde que l'ensemble du récit, on est facilement tenté d'y voir une mention parallèle au récit de Matthieu... Après réflexion, on est obligé de reconnaître que Luc, selon son habitude, n'a fait que transformer, ou, pour être plus exact, déformer la belle parabole de Matthieu, qui elle-même n'a déjà pas été mise sans peine dans un état présentable, comme on le reverra dans la suite. Il est aisé de motiver ce sentiment. Le récit de Luc laisse tout dans le vague. Le bourgeois fait un festin coûteux, sans que l'on connaisse la raison d'une telle prodigalité. Il ne regarde pas les dépenses inutiles et n'a pourtant à sa disposition qu'un seul serviteur pour appeler les nombreux convives; chacun de ceux-ci spécifie la cause qui l'empêche d'assister au banquet, cause de force majeure, achat de terre, de bœufs de labour, célébration de mariage; en vrais gentilshommes, ils le supplient de les

excuser; de quel droit le bourgeois se met-il en colère contre ces hommes qui, en somme, ne lui doivent rien? C'est, à coup sûr, un accident fâcheux, mais les conviés n'y sont pour rien, puisque la véracité de leurs excuses ne fait sujet d'aucun doute. La suite du récit est encore incompréhensible. Le malheureux serviteur chargé de ramasser tous les infirmes de la ville et de les installer autour de la table, besogne peu récréative, assez naïf pour attirer l'attention du maître sur les places non occupées, est encore renvoyé racoler sur les grandes routes de la campagne les voyageurs qui ont autre chose à faire qu'à satisfaire l'instinct de la gourmandise. Le comble est atteint par la prétention du bourgeois de forcer tous ces gens à obéir à son ordre (*ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*, compelle intrare). Cette excursion violente est d'ailleurs inutile : à l'intérieur de la ville, le serviteur aurait pu trouver encore plus facilement le nombre de personnes nécessaire pour combler les vides. Enfin, l'idée qu'un seul serviteur serait capable d'exécuter la dernière rafle par la voie de violence, ne viendra qu'à un esprit peu pondéré.

« Toutes ces étrangetés de conception s'évanouissent comme par enchantement à la lecture du début de la version de Matthieu, où le maître du festin est un roi tout-puissant à qui tout le monde doit obéissance jusque dans ses moindres caprices, et qui dispose de nombreux serviteurs capables de la faire accomplir de vive force. Nous avons là une preuve tangible que Luc a aplati et rendu difforme la conception infiniment mieux formulée par le premier synoptique du recueil actuel. »

Cette conclusion, tirée pour ainsi dire de la façon technique, et par conséquent extérieure de la charpente, se corrobore singulièrement par l'examen du sens symbolique que cette parabole est destinée à exprimer. Ainsi que je l'ai établi dans le travail susmentionné, le récit du festin des noces selon Matthieu appartient au groupe des paraboles qui constatent la rupture officielle entre l'Église et la Synagogue, le triomphe de la doctrine paulinienne (XI, 43; Actes, XIV; 46-47; Romains, VII, etc.) comme un fait accompli. Elle nous fournit l'histoire vécue : Dieu veut célébrer la gloire de son fils Jésus-Christ

(le roi prépare un festin de noces de son fils), les israélites refusent d'y prendre part (les invités ne viennent pas); plusieurs prophètes et Jean-Baptiste, qui prédisent la venue de Jésus, sont insultés et massacrés (insultes et meurtres de serviteurs), destruction de Jérusalem, extermination des Juifs, la petite communauté chrétienne seule est sauvée (incendie de la ville, anéantissement des meurtriers); vocation de païens plongés dans tous les vices et venant de tous les coins du monde (racoler les aveugles et les infirmes); déploiement d'un zèle de prosélytisme inlassable (« compelle intrare »); exclusion et châtiment du faux prosélyte juif (emprisonnement de l'homme privé de la robe nuptiale). On ne peut imaginer une leçon d'histoire réelle si peu voilée; le seul trait qui manque, la mort de Jésus, s'explique naturellement par la nécessité de sauvegarder le symbole de festin nuptial : le meurtre du fils du roi aurait inévitablement mis aussitôt fin au festin et interrompu le cours de son évolution, qui fait l'objet principal de l'enseignement visé. A titre de compensation, le trait en cause fait partie intégrante de la parabole des vignerons (Matthieu, XXI, 33-41; Marc, XII, 1-12; Luc, XX, 9-16) : Un propriétaire confie sa vigne (le salut) à des fermiers (pharisiens, fils de la Synagogue), les serviteurs qu'il leur envoie pour en recevoir le produit sont vilipendés et assassinés; le même sort atteint son fils unique (Jésus), que les méchants vignerons mettent à mort dans le but de s'emparer de la vigne à défaut d'héritier. Le propriétaire, indigné, fait périr misérablement ces méchants et loue sa vigne à d'autres vignerons (des païens) qui lui rendent les fruits en leur saison. En un mot : sans la connaissance du récit parallèle de Matthieu, la parabole du festin des noces, sous la forme qu'elle revêt dans Luc et en raison de la place qui lui y est donnée, perd absolument son caractère important d'une grande leçon de morale chrétienne et se réduit à un conte circonstanciel et uniquement récréatif qui est le propre des paraboles rabbiniques. En d'autres mots, elle prend le même caractère de narration profane que les autres sections du passage.

ORIGINE DE LA PARABOLE

Chose remarquable : aussi longtemps que j'étais uniquement préoccupé du récit de Matthieu, il ne m'est pas même venu à l'idée d'y chercher quelque chose d'analogue dans la littérature talmudique, mais aussitôt que j'ai été en état de comprendre la structure de la version de Luc, je me suis souvenu d'un passage du Talmud de Jérusalem qui englobe, comme par un pur hasard, un petit conte dont la ressemblance à notre parabole me paraît indéniable. Ne voulant rien préjuger, ni amortir les nouveaux problèmes auxquels il donne lieu, je présenterai d'abord le passage avec traduction, ensuite les possibilités d'en aplanir les difficultés sur la date relative des deux versions.

תרין חסידין הוון באשקלון אכלין כחדא ושתין כחדא ולעין באוריתא כחדא דמך חד מנהון ולא אתגמל ליה חסד . מית בריה דמעין מוכסא ובטלת כל מדינתא מיגמל ליה חסד . שרי ההוא חסידא מצטער אמר וי דלית לשנאיהון דישראל כלום . איתחמי ליה בחלמא ואמר ליה לא תבזי בני מריך דין עבד חדא חובא ואזל בה ודין עבד חדא טיבו ואזל בה . ומה חובא עבד ההוא חסידא . חס ליה לא עבד חובא מן יומוי . אלא פעם אחת הקדים תפילין של ראש לתפילין של יד . ומה טִיבו עבד בריה דמעין מוכס . חס ליה לא עבד טיבו מן יומוי . אלא חד זמן עבד אריסטון לבולבטייא ולא אסק אכלנא אמר ייכלוניה מיסכינייא דלא יטלון . ואית דאמרין בשוקא הוא עבר ונפל מיניה חד עיגול וחמא חד מיסכן ונסב ליה ולא א"ל כלום בגין רלא מסמקי אפוִי . בתר יומא חמא ההוא חסידא לחסידא חבריה מטיל גו גנין גו פרדסין גו מבועין דמיי . וחמא לבריה דמעין מוכס לשונו שותת על פי הנהר בעי ממטי מיא ולא מטי .

« Il y avait à Ascalon deux hommes très pieux qui mangeaient ensemble, buvaient ensemble et étudiaient la loi ensemble. L'un d'eux décéda et personne ne vint lui rendre le bienfait suprême (= à son enterrement). (Ensuite) mourut le fils de Ma'în le publicain, et toute la ville cessa le travail pour lui rendre le bienfait suprême (= venir à son enterrement). L'homme pieux en était affligé et il disait : Hélas ! les ennemis d'Israël (euphémie pour : « les hommes pieux d'Israël ») n'ont rien (= n'obtiennent aucune satisfaction). Il eut une apparition en songe qui lui dit : N'humilie pas les fils de ton Seigneur (en supposant que celui-ci ne

se soucie pas d'eux). L'un avait commis une faute et il en a subi la conséquence en partant; l'autre avait fait une bonne action et il en a également subi la conséquence en partant. Quelle faute avait commise l'homme très pieux? Non, il n'avait jamais commis de faute (sérieuse), mais un jour il avait (par mégarde) mis le phylactère de la tête avant celui de la main. Et quelle est la bonne action qu'avait accomplie le fils de Ma'în le publicain? Gare à lui, il n'avait jamais accompli une bonne action (préméditée), mais un jour il avait préparé un festin à ses conseillers et ceux-ci ne vinrent pas manger (les mets préparés). (Alors) il dit : Que les pauvres les mangent, afin qu'ils ne soient pas jetés! D'autres racontent (ceci) : Un jour, (le fils du publicain) passant dans la rue, il laissa tomber une galette de pain qu'il portait (sous le bras), et voyant qu'un pauvre l'avait ramassée, il ne lui a rien dit pour ne pas lui faire honte. Le lendemain, cet homme pieux vit (en songe) son ami se promenant dans des jardins, dans des paradis, au milieu de sources d'eau. Puis, il vit le fils de Ma'în, la langue allongée au bord d'un fleuve, cherchant à atteindre l'eau et ne pouvant l'atteindre. »

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Correspondance sumérologique.

Vevey, le 19 avril 1905.

TRÈS HONORÉ MONSIEUR,

Recevez mes remerciements empressés pour la brochure[1] que vous avez bien voulu m'envoyer, et que j'ai lue avec le plus grand intérêt. Je dois avouer que vous avez rendu l'existence des *sumerische Lehnwörter*[2] bien problématique, et je crois qu'on aura beaucoup de difficultés à démontrer le contraire. Malheureusement j'ai été si occupé ces dernières années avec des études d'un tout autre genre, que je ne me trouve pas bien en état de formuler une opinion sur la question; toutefois, je voudrais me permettre quelques remarques qui prouveront qu'au moins je continue à m'intéresser à l'assyriologie et surtout à des questions soulevées par vous d'une manière si magistrale.

La chose qui m'a toujours paru démontrer l'existence d'une langue allophyle, ce sont les textes bilingues. Je ne peux pas admettre que des Sémites, en construisant une langue artificielle, aient pu inventer un moyen d'expression grammatical aussi différent de tout ce qui se trouve dans leur idiome que l'infixation, sans l'avoir copiée d'une langue existante. Dans toutes les langues artificielles, les moyens d'exprimer les relations grammaticales sont toujours calqués sur des modèles : ils ne sont jamais inventés tout à fait. Or, je ne peux pas supposer que des Sémites aient pu exprimer iškul-*šu* par ***in-nan***-LAL, s'il n'y avait pas des idiomes, connus par eux, dans lesquels on s'exprimait ainsi. Ces textes bilingues doivent représenter une langue véritable. Mais, tandis que les sumérologues supposent que la rédaction sumérienne est l'original, j'ai été toujours convaincu qu'au contraire elle était *traduite* de l'assyrien;

1. J. Halévy, *Les Prétendus Mots sumériens empruntés en assyrien* (Paris, 1905).

2. Pontus Leander, *Die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen* (Upsala, 1903).

pour ne citer qu'une chose, différents mots assyriens sont souvent représentés par le même mot sumérien, ce qui ne serait pas bien explicable, s'ils étaient des traductions de ce dernier. Mais le point le plus essentiel, c'est que les hymnes bilingues sont remplis du sémitisme le plus pur, aussi bien dans l'expression que dans les idées. Je suppose donc que la langue sumérienne est celle d'un peuple conquérant qui a pris toute l'ancienne civilisation sémitique de la Babylonie et qui est resté assez longtemps puissant pour que sa langue ait pris une position quasi-officielle. C'est un peu la théorie de M. Bertin, mais seulement un peu. Car j'admettrais volontiers que tout le système d'écriture était déjà là quand ce peuple est venu en Babylonie, et qu'il a été seulement adapté à sa langue, comme l'écriture arabe a été adaptée au turc. Nous ne pouvons peut-être lire du sumérien que les éléments grammaticaux, les racines ayant été écrites en idéogrammes, dont la prononciation donnée par les syllabaires n'a peut-être aucun rapport avec cette langue. Les compléments phonétiques des racines sumériennes ne seraient donc que des indications pour la signification, pas pour la prononciation; mais il se pourrait que, dans un certain nombre de cas, la véritable prononciation soit bien indiquée phonétiquement, quoique nous n'ayons pas peut-être les moyens de distinguer l'un de l'autre.

Vous voyez que je cherche à concilier votre manière de voir avec les théories ordinaires. Je vais encore un peu plus loin, car je ne pense pas que l'écriture cunéiforme a été inventée par des Sémites, qui auraient sans doute trouvé un système radical au lieu du système syllabaire, si contraire au génie de leur idiome. Et comme précisément les autres Sémites ont adopté un système radical (Phéniciens, Arabes du Sud), il est difficile de voir pourquoi ce système ne s'est pas répandu parmi les Babyloniens aussi, s'ils étaient de véritables Sémites. Ces considérations m'amènent à croire que l'écriture cunéiforme est l'ouvrage d'un peuple allophyle antérieur aux Sémites, mais qui était absolument disparu (comme peuple distinct) dans les temps historiques. Son système était sans doute tout à fait idéographique, et le dévelop-

pement phonétique est dû entièrement aux Sémites. Le sumérien des textes bilingues date d'une période beaucoup plus basse, et représente une autre langue étrangère écrite en caractères qu'on peut bien appeler sémitiques.

Je sais bien qu'il y a beaucoup de difficultés aussi dans ma théorie, mais je crois qu'elle explique les choses mieux que toute autre. La chose essentielle est qu'elle laisse subsister la langue des textes bilingues qui sont, d'après mon avis, l'objection la plus formidable à votre théorie.

Agréez, etc...

R. Brünnow.

Paris, le 20 avril 1905.

Très honoré Monsieur,

Votre lettre m'a causé une bien agréable surprise. C'est la première fois qu'un assyriologue spécialiste veut bien reconnaître que la thèse sumérienne courante a besoin d'être modifiée d'une manière assez remarquable. L'enjeu réel de la question consiste dans l'origine de la civilisation babylonienne, sumérienne selon la théorie oppertienne, et sémitique selon mon avis. Vous vous ralliez partiellement à mon opinion en m'accordant qu'en aucun cas les Sumériens ne sont pour rien dans cette civilisation ; j'en suis fier et heureux. En face de cet accord essentiel, les autres problèmes, purement philologiques, demandent à être impartialement débattus, car ils sont trop importants pour ne pas souhaiter d'arriver à une entente complète. Avec la bonne volonté et l'amour de la vérité des deux côtés, je crois la chose possible après quelques échanges de réflexions.

Je me place à votre point de vue que j'indiquerai par A[1].

Théorie A.

a) Les Sémites, en occupant la Babylonie, y trouvent une écriture idéographique inventée par une race allophyle ; ils absor-

1. Les indications A et B, ainsi que le numérotage des alinéas de B, ont été ajoutés dans le but de donner le plus de clarté possible au développement des deux hypothèses en discussion. (La Rédaction.)



bent la race et transforment l'écriture en un système syllabo-phonétique pour exprimer leur langue maternelle. — Où est la littérature des inventeurs qui a dû se prolonger jusqu'à leur entière absorption? Les fouilles les plus radicales n'en ont pas découvert le moindre vestige.

b) Plus tard, les Sumériens envahissent la Babylonie; ils adoptent le syllabaire sémitique, mais en transforment les syllabes verbales en racines idéographiques à lecture connue d'eux seuls. — Or, l'écriture évolue logiquement en remplaçant l'idéogramme par le phonème; l'évolution inverse, qui va à l'encontre du but pratique, me paraît fort peu probable.

c) Puis, les Sumériens sont à leur tour absorbés par les Sémites, et, cependant, ceux-ci se chargent de *perpétuer la langue des envahisseurs disparus*, après lui avoir emprunté une quantité de vocables pour s'en servir comme signes déterminatifs de noms d'hommes, de dieux, de localités et d'espèces qui n'existaient pas dans leurs inscriptions antérieures et, chose singulière, lui donnent *la place d'honneur* dans les « bilingues ». Est-ce naturel?

d) Mais les Sémites font plus: ils composent des milliers de syllabaires et de gloses pour fixer des lectures *qu'ils ne pouvaient pas connaître!* Travail séculaire et effort surhumain en pure perte et encore pour l'amour d'une langue étrangère! C'est d'autant moins imaginable que des textes sémitiques sans déterminatifs et groupes sumériens sporadiques n'ont nulle part fait acte de présence.

e) Somme toute, deux races allophyles absorbées et disparues, deux remaniements d'écriture, dont le dernier dans un ordre contraire à la nature, et gracieuseté sans exemple de la part des Sémites qui conservent, comme une langue sacrée, le gâchis sumérien! Il me semble que les besoins de la cause y sont pour quelque chose.

Quant à mon point de vue, je l'indiquerai par B.

Théorie B.

Je retire les deux entités étrangères, et le problème perd tout caractère insolite.

a) Les Sémites, possesseurs de fait — je laisse expressé-

ment de côté la question ténébreuse des origines — d'une civilisation de grande envergure, créent aussi l'écriture pour l'expression de leur langue. Toute écriture originale est *nécessairement syllabique*, parce que l'homme parle par *syllabes* et non par *consonnes et voyelles*. J'ai déjà signalé ce *principe immuable* dans le *Journal asiatique* de 1876, au début de la question sumérienne. L'alphabet phénicien doit son caractère *consonantique* à l'écriture modèle des hiéroglyphes. Je l'ai prouvé dans mes *Mélanges* de 1872. La syllabe écrite était primitivement idéogramme et phonogramme en même temps, et donna ainsi lieu à deux procédés de rédaction différents : idéographique et phonétique. On commença par l'idéographisme radical qui, faute de particules, n'exprima que fort imparfaitement la phrase; ensuite, on reconnut l'avantage du phonétisme qui permettait une plus grande précision, accrue encore par l'emploi d'idéogrammes déterminatifs; enfin, on compléta le nombre des particules-phonèmes et les deux *modes de rédaction* furent usités en même temps et même joints ensemble sous forme de « bilingues ». Grâce à l'origine divine qu'on attribuait à l'écriture, le système idéophonique s'est conservé, à côté de l'emploi plus pratique du phonétisme pur ou mixte. Malgré les complications des détails intrinsèques, le développement de ces deux systèmes rédactionnels est conforme à la logique de la situation qui se trouve dans un milieu purement sémitique.

b) Pour une nation qui a cultivé l'immense terrain de l'astrologie et des pronostics célestes et terrestres dans les plus menus détails et tenté de les réunir dans un cadre pratique, la culture simultanée de deux systèmes rédactionnels n'était relativement qu'un jeu d'adolescent exubérant, un passe-temps comme la plupart des autres disciplines qui sont pour nous d'étranges inutilités.

c) Cette théorie rationnelle est matériellement confirmée par la provenance assyrienne des syllabes radicales : AN de *Anu*, EN de *ênu*, *entu*, AL de *allu*, DAN de *dannu*, ID de *idu*, SAG de *šaqû*, EL de *ellu*, etc., etc., tandis que leur caractère d'épellations artificielles est attesté par les abréviations telles que BAR de *parakku*, ADAMA de *adamatu*, LAMA de *lamassu*,

MA de MAL, GE de GED, TE de TEMEN (= *temennu*, r. אמן) et d'autres transformations analogues. Nos lettres-syllabes *a*, *bé*, *cé*, *dé*, etc., sont également abrégées de *alpha*, *béta*, *gamla*, *delta*, etc.

d) Quant aux phénomènes grammaticaux et syntaxiques, il faut absolument s'attendre à un mécanisme factice et conventionnel et nullement à un calque rigoureux. Dans la notation idéographique des chiffres, on écrit, par exemple, 11, 12, 13, 14, 95, et on prononce : onze, douze, treize, quatorze, quatre-vingt-quinze. Dans les chiffres romains, IV signifie « quatre », VI « six », IX « neuf », ce qui ne répond à aucune langue européenne.

e) Enfin, étant donné que les idéogrammes ne sont que des substantifs, la forme *iškul-šu*, mot à mot : « il a pesé le », n'a pu être rationnellement rendue que par *in-nan*-LAL = *šu šuatu iškul*, « il le (l') a pesé, construction qui est de règle dans la phrase ordinaire, savoir, sujet-objet-verbe : *šu kaspu(a) iškul*, « il argent a pesé (il a pesé l'argent) ».

f) L'empreinte du génie grammatical assyrien se manifeste finalement dans le mécanisme de l'état construit, phénomène purement sémitique, dans la position de l'adjectif, dans le même nombre des temps et des modes. D'un ordre plus matériel sont : la désinence du pluriel ENE = *âni* (forme id. MEES), le nom de l'unité ID, ED de *êdu*, la centaine ME = *meatu*, la désinence adverbiale ES = *iš*, en idéophonème *bi*, au propre, pronom de la troisième personne, et tant d'autres faits analogues.

Je confie toutes ces considérations au jugement éclairé de votre haute compétence et je me réjouis d'avoir eu l'occasion, désirée depuis longtemps par moi, de m'entretenir avec vous sur cette question si importante.

Veuillez croire, etc...

J. HALÉVY.

Vevey, le 7 mai 1905.

TRÈS HONORÉ MONSIEUR,

Veuillez bien m'excuser de ce que ma réponse à votre aimable lettre a été si retardée ; j'avais une visite pendant les deux

dernières semaines et c'est seulement aujourd'hui que je me trouve libre.

Pour moi, la question de l'origine de la civilisation babylonienne est tout à fait distincte de la question sumérienne. La première forme un problème que peut-être nous ne pourrons jamais résoudre; en tout cas, je crois qu'il y avait, outre les Sémites, d'autres peuples, d'une autre race, qui y ont travaillé. Mais ceci est une conviction personnelle que je ne peux pas appuyer par des preuves scientifiques.

La langue sumérienne, au contraire, est une chose concrète; nous en avons des textes en grand nombre, qui resteront, et sur lesquels on peut baser des théories. S'il est prouvé qu'ils contiennent une espèce de volapük ou d'esperanto babylonien, on peut les mettre de côté; mais s'ils sont bien une langue véritable, rien ne prouve que celle-ci soit plus ancienne que la langue sémitique ou qu'elle était la langue des instituteurs de la civilisation babylonienne. Comme je vous ai écrit, je crois plutôt qu'elle était la langue d'un peuple venu *après* les Sémites, et je ne vois pas la nécessité de l'éliminer comme langue pour faire la preuve que les Sémites ont inventé la civilisation babylonienne. Je vous donne tous les idéogrammes comme étant antésumériens, toute la civilisation, tout; mais laissez-moi la langue elle-même! Il m'est absolument impossible de supposer que des Sémites aient représenté ***iškul-šu*** par ***šu šuatu iškul***; cette construction est absolument contraire au génie des langues sémitiques. S'il y a des constructions analogues en babylonien, elles prouvent qu'il y avait des influences allophyles. Comment expliquez-vous l'énorme nombre des formes verbales, quelquefois une douzaine pour la même forme sémitique?

Je crois que le problème est plus compliqué qu'on ne l'avait supposé, et vous avez le grand mérite d'avoir démontré que les choses n'étaient pas si simples que les suméristes les avaient imaginées. Mais si vous pouviez combiner votre point de vue avec l'existence de la langue sumérienne, je suis convaincu que vous auriez une influence beaucoup plus grande. C'est principalement pour ça que je me suis permis d'écrire si librement et de donner mon avis à un savant maître, dont les con-

naissances dépassent les miennes sur tous les points. J'ai voulu attirer votre attention sur le point faible de votre argumentation, c'est-à-dire sur votre supposition que la preuve de l'origine sémitique de la civilisation babylonienne implique l'élimination du sumérien comme langue. Les deux choses peuvent, au contraire, subsister à côté l'une de l'autre, et il faut les traiter séparément. Les suméristes ont commencé en supposant que l'existence d'une langue allophyle prouvait que le peuple qui parlait cette langue avait créé la civilisation de leur pays; vous aviez bien raison en démontrant que cette supposition est fausse, mais il me semble que vous avez tort en cherchant à prouver que cette langue n'existait pas, mais était seulement une espèce de rébus. Je vous prie de me bien comprendre : quoique je croie fermement qu'elle était une langue véritable, je dois admettre que peut-être nous aurons plus tard des documents qui prouveront que vous avez eu raison; mais, pour le moment, je ne vois pas les preuves. La chose essentielle est de détacher cette question de la question de l'origine de la civilisation; à présent, les deux questions sont entremêlées, aussi bien chez vous que chez les suméristes; et c'est là que je vois le mal. C'est une affaire de méthode, mais c'est assez important, et au moment où l'on regardera ces deux problèmes comme étant absolument distincts, on commencera à voir clair. A présent, on a ces deux théories sur la civilisation babylonienne :

a) Sémitique : d'où il découle que le sumérien n'est pas une langue.

b) Non sémitique : la langue sumérienne est la langue des instituteurs de cette civilisation.

La disposition des problèmes que je propose est la suivante :

I. La civilisation babylonienne :
   a) Sémitique.
   b) Non sémitique.

II. La langue sumérienne :
   a) Elle n'est pas une langue réelle.
   b) Elle est une langue réelle,

1) antérieure à la langue sémitique de la Babylonie,
2) postérieure à la langue sémitique.

Selon moi, aucun des alternatifs sous II ne préjuge la solution de I; même si II *b* était vrai, il ne s'ensuit pas que cette langue, antérieure aux langues sémitiques, était la langue du peuple civilisateur, quoique ça serait en tout cas très probable.

Mais II *a* et II *c* auraient exactement le même effet négatif sur I *a* et *b*; la non-existence d'une langue allophyle antérieure aux Sémites ne prouverait pas que la civilisation soit l'œuvre de ceux-ci; elle le rendrait tout au plus très probable, jusqu'au moment où on pourrait alléguer des faits montrant le contraire.

Je vous demande pardon de vous avoir entretenu aussi longtemps sur mes objections à votre théorie, mais j'ai cru devoir m'expliquer à fond.

Veuillez recevoir, etc...

R. Brünnow.

Vevey, le 12 mai 1905.

Très honoré Monsieur,

Vous me faites trop d'honneur en voulant publier mes remarques sur la question sumérienne; mais si vous croyez qu'elles seront utiles, je ne m'y opposerai pas.

Je n'ai pas attendu la lecture de votre dernier travail[1] pour être convaincu que votre théorie n'émanait pas d'un esprit de parti pris; d'autre part, je peux vous assurer que je n'ai aucune idée d'amoindrir la part que les Sémites ont jouée dans l'histoire de la civilisation. Mais partout ailleurs, nous voyons les peuples sémitiques adoptant des civilisations antérieures et les modifiant à leurs propres besoins. On doit donc supposer, jusqu'à ce que le contraire soit prouvé, qu'il en était de même en Babylonie. Le génie sémitique est plutôt religieux et, jusqu'à un certain point, hostile à la civilisation matérielle,

1. J. Halévy, *Encore l'inventeur d'un critérium sumérien* (tirage à part de la *Revue sémitique*, avril 1905, pages 124-170).



moins par manque d'aptitude que par dédain pour les choses de ce monde. Je suis sûr que vous me donnerez raison sur ce point; l'histoire des deux peuples sémitiques les plus connus, des Juifs et des Arabes, en fournit la preuve incontestable. C'est pour cela que je dois supposer une civilisation babylonienne antérieure à l'invasion de la race sémitique.

Mais tout ceci n'affecte pas la question en discussion. Une preuve très forte pour ma thèse que les textes sémitiques ont été traduits en sumérien, et non pas les textes sumériens en sémitique, est fournie par les « Busspsalmen », qui sont, sans aucun doute, d'origine purement sémitique, et qui pourtant, au moins en partie, montrent une rédaction double. Si ces psaumes doivent être traduits du sémitique en sumérien, il peut bien en être de même avec les autres textes.

Je vous remercie bien cordialement d'avoir prêté un accueil si favorable à ma thèse, et je serai bien heureux si je peux apporter quelque lumière à cette question fondamentale.

Recevez, etc...

R. Brünnow.

Paris, le 17 mai 1905.

Très honoré Monsieur,

C'est plutôt à moi de vous remercier de l'honneur que vous avez bien voulu me faire, en consentant à accepter une discussion scientifique sur la question sumérienne, dans la modeste *Revue* sous ma rédaction. Une pareille preuve d'amitié me touche profondément, car, durant le long cours de mes études, j'ai rarement rencontré chez les spécialistes un désir aussi désintéressé que le vôtre d'en finir avec les réticences et les tiraillements regrettables qui s'ensuivent, pour avancer franchement et en toute sérénité d'esprit dans la voie de la science et de la vérité.

Vous avez parfaitement raison de trouver indue la confusion qui s'est faite entre les deux problèmes entièrement différents : celui de l'origine de la civilisation babylonienne et celui du caractère linguistique du sumérien. Comme vos

autres occupations scientifiques vous ont empêché de suivre mes travaux dès le début de la question sumérienne, je crois utile de porter à votre connaissance que la confusion s'est produite à mon corps défendant, et exclusivement par les adversaires de ma thèse naissante. Déjà, avant la composition de ma première critique du sumérisme (lue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres dans la séance du 24 juillet 1874), M. Eb. Schrader s'était prononcé contre la possibilité d'attribuer aux Sémites en général la création d'une civilisation pareille à celle de la Babylonie, qu'il assignait plutôt à l'initiative des Suméro-Touraniens, qui auraient été établis avant eux en Babylonie (*Die Höllenfahrt der Istar*, p. 58-59). Dans ma critique, j'ai insisté, au contraire, sur la question du touranisme, et j'ai à peine effleuré l'origine de la civilisation. Pour moi, le touranisme encombrait le terrain, et j'ai tâché de l'en débarrasser dans mes travaux suivants, jusqu'aujourd'hui où il est encore soutenu par MM. Oppert et Hommel. Ma négation simultanée de la provenance non sémitique des idéogrammes censés sumériens n'est pas non plus liée aux origines de la civilisation. Dans les questions litigieuses, l'ordre historique des problèmes soulevés ne peut que profiter à la situation du débat. Ce débat sera naturellement aussi concret que possible; c'est pourquoi je pense réserver, pour une occasion ultérieure, mon opinion relativement au caractère psychologique que vous tracez des peuples sémitiques, sujet certes important, puisque vous y revenez à deux reprises dans vos lettres, et je me bornerai actuellement à vous rappeler que le fait que, dans les *Busspsalmen* et compositions analogues, la priorité appartient à la forme sémitique, a déjà été reconnu et signalé dans ma communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en 1878, où j'ai dit :

« Ajoutons que ce morceau (l'hymne bilingue analysé), comme en général tous les textes d'un style relevé, porte le cachet particulier de la poésie sémitique, le *parallelismus membrorum*. Celui qui prendra la peine de comparer les Psaumes ne tardera pas à remarquer les nombreuses analogies de style et de rendu entre la poésie assyro-babylonienne et la poésie hébraïque, analogies qui seraient impossibles si la première ne



consistait qu'en traductions faites sur des textes rédigés dans un idiome non sémitique[1]. »

Quelques lignes plus haut, j'avais déjà formulé la même sentence à propos des fameuses lois de famille dans lesquelles les mots assyriens *mutu*, « mari », et *aššatu*, « femme », sont présentés en sumérien par la seule syllabe DAM : « Et la confusion qui en résulte fait qu'il est impossible de savoir, dans les articles V et VI, lequel des deux, de l'homme ou de la femme, doit subir la peine édictée. Si la rédaction accadienne (= sumérienne) était primitive, ses auteurs n'auraient pas manqué de distinguer le genre au moyen d'un déterminatif ; on doit donc conclure que les scribes comptaient sur la version assyrienne, qui ne laisse aucune place à l'équivoque[2]. »

Il ne vous échappera pas que, dans ces cas matériels comme dans celui auquel vous faites allusion, où un seul idéogramme rend deux synonymes assyriens qui se suivent immédiatement (par exemple, HVL HVL-bi = *hidâtu u rišâtu*), il ne saurait pas s'agir d'une traduction du sémitique en sumérien en qualité de langue réelle, car les langues des peuples les plus sauvages distinguent entre le mari et la femme et savent dire « joie et allégresse ». Si l'on envisage le sumérien comme un système artificiel archaïque, l'insuffisance de précision s'explique de soi et se trouve en situation adéquate. Pauvreté d'étoffe et ambiguïté de sens sont les traits constitutifs de l'idéogramme.

Nous sommes donc essentiellement d'accord sur la priorité sémitique de la partie la plus élevée de la littérature « bilingue », et comme vous n'hésitez pas à reconnaître « qu'il peut bien en être de même pour les autres textes », il est légitime d'espérer que, sur les autres points, l'entente se fera également d'une manière ou d'une autre.

J'attends avec impatience vos savantes remarques sur les points traités dans ma première lettre ; elles pourront encore paraître dans le cahier sous presse de la *Revue sémitique*. C'est ce qu'il y a de plus pressant pour le moment ; la question de construction syntaxique peut être ajournée à une autre occa-

1. *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 354.
2. *Ibid.*, p. 345.

sion. Une observation essentielle ne peut cependant pas être évitée. L'acceptation de la syntaxe d'une langue étrangère, qu'on admet couramment pour l'assyrien, est ruinée par l'*expérience générale*. Les idiomes les plus mêlés de mots étrangers, comme par exemple l'anglais et le turc, conservent avec ténacité leur syntaxe native, tandis que l'assyrien se montre, même au point de vue lexicographique, d'une pureté sémitique extraordinaire. Vous l'avez reconnu dès le début de cette correspondance, à propos des vaines prétentions de M. Leander.

Agréez, etc...

J. Halévy.

Chalet Beauval, Vevey, le 7 juin 1905.

Très honoré Monsieur,

Je vous renvoie les épreuves avec quelques petites corrections, et je vous remercie beaucoup pour l'aimable lettre que vous avez fait imprimer à la fin. Il est malheureusement impossible pour moi de continuer la discussion, comme vous avez bien voulu me le demander; l'impression de mon livre sur la Province d'Arabie me prend un tel temps, que je ne peux pas maintenant m'occuper de ces questions, qui pourtant m'intéressent au plus haut degré et auxquelles j'espère un jour revenir quand j'aurai plus de loisirs.

L'essentiel, pour moi, est d'avoir démontré que votre théorie et celle des suméristes ne s'excluent pas mutuellement; c'était, en somme, tout ce que je voulais dire. Je laisse volontiers les détails aux autres. Quant à DAM et ḪVL-ḪVL-BI, il me semble qu'ils ne prouvent point du tout que nous avons là un système artificiel archaïque de l'*assyrien;* pourquoi ce système artificiel ne peut-il pas se rapporter à une langue *allophyle?* Vous prouvez bien qu'il ne peut pas s'agir ici d'une langue réelle, c'est-à-dire d'une langue écrite pour être lue par quelqu'un qui ne connaît pas le contenu du texte : il est, en effet, impossible de savoir quand DAM est = homme et quand il est = femme. Donc, nous avons là un système de notation facile à être compris par ceux qui lisent le texte as-

syrien. Toutefois, il est probable que DAM ne représente pas ici « homme » et « femme », mais généralement « époux, épouse », sans distinction du genre, comme *conjux*, et dans l'allemand « Ehehälfte. « Wenn eine Ehehälfte zu ihrer Ehehälfte sagt, du bist nicht meine Ehehälfte », voilà exactement le texte sumérien! Le traducteur aurait seulement oublié qu'alors la loi suivante serait superflue! Peut-être la différence était-elle suffisamment marquée par DAM-NA dans la première loi et DAM-NA-RA dans la seconde. ḤVL-ḤVL-BI est moins difficile à expliquer : *ḫidâtu* et *rîšâtu* sont presque des synonymes, et on n'a qu'à supposer que le sumérien était une langue plus pauvre que l'assyrien et ne possédait qu'un mot pour dire « joie », qu'on a simplement doublé pour exprimer les deux mots figurant dans l'original. Il y a tant de possibilités dans ces questions qu'il faut avancer avec la plus grande prudence. Il a été toujours la grande faute des assyriologues d'ériger leurs théories sur une possibilité, quand il y en avait d'autres à côté qui pouvaient servir aussi bien de bases pour ces théories. Il faudrait toujours commencer par scruter toutes les possibilités et chercher ensuite à écarter celles qui sont les moins probables; comme ça, on arrivera peut-être à trouver la vérité. Quand il y a plusieurs possibilités d'une probabilité égale, la question doit rester en suspens. Malheureusement, cette règle a été souvent négligée.

Encore une fois, cher Monsieur, mes remerciements bien cordiaux et mes salutations très respectueuses avec lesquels je vous prie de me croire

Votre bien dévoué

R. BRÜNNOW.

Paris, le 9 juin 1905.

TRÈS HONORÉ MONSIEUR,

Recevez mes vifs remerciements pour votre dernière lettre amicale, qui m'annonce la bonne nouvelle que votre livre sur la Province d'Arabie est maintenant sous presse et ne tardera

probablement pas à paraître, au grand profit de l'histoire. Je me rends parfaitement compte qu'en raison de cette occupation absorbante, vous soyez obligé de reléguer la discussion sur le sumérien à un moment plus propice. Mais, connaissant le haut intérêt que vous portez à cette question et votre bonne promesse d'y revenir à la première occasion favorable, j'ose espérer que le délai forcé ne sera pas de trop longue durée, bien que, hélas, à l'âge que j'ai, l'éternité silencieuse peut facilement se faufiler dans le plus petit intervalle et me priver à tout jamais du plaisir de connaître la solution du problème auquel j'ai consacré les meilleurs efforts de ma carrière scientifique.

En attendant que l'avenir me soit aussi clément que je le désire, il faut que je fasse mon profit de vos dernières observations qui, à ma grande satisfaction, nous rapprochent l'un de l'autre de quelques pas bien remarquables. Je demande la permission de vous exposer ma pensée. Les deux détails que vous touchez sont, en vertu de leur caractère typique pour une foule de faits analogues, d'une importance réelle et demandent à être tirés au clair sans le moindre retard.

A propos de DAM, vous voulez bien m'accorder que, même dans le sens général de *conjux* ou *Ehehälfte*, le texte sumérien reste inintelligible pour tous ceux qui ne lisent pas le texte assyrien d'en face. Mais alors, à quoi bon cette traduction? On traduit d'une langue qu'on ne comprend pas dans la langue maternelle qu'on comprend à perfection; il me paraît inconcevable qu'on fasse une traduction allophyle exclusivement pour les Sémites ou sachant le sémitique qui, ou ne la liront pas, ou n'en ont aucun besoin.

Vous ajoutez la possibilité « que le traducteur sumérien (de l'article V) aurait oublié que la loi suivante (l'article VI) serait rendue superflue ». Je vous prie de relire le texte de ces deux articles, et vous verrez l'énorme différence entre la peine édictée contre l'époux qui dit à son épouse : Tu n'es pas mon épouse, et l'épouse qui dit à son époux : Tu n'es pas mon époux. Dans le second cas (art. VI), l'époux s'entend condamner à une amende pécuniaire; dans le premier cas (art. V), l'épouse est jetée à l'eau. La distinction du genre était donc

indispensable et il n'est pas admissible que la langue allophyle ait pu s'en passer dans un code de loi officiel.

En relisant le texte, vous verrez aussi que la différenciation du genre ne peut pas résider dans DAM-NA et DAM-NA-RA, même avec la meilleure volonté du monde. DAM-NA = *mutašu* est le complément direct du verbe ba-an-da-GIG-A = *izir*, « hait, outrage » ; DAM-NA-RA = *ana mutišu* est le complément indirect (RA = *ana*) du verbe ba-an-na-an-KA = *iqtabi*, « dit, a dit ». L'ambiguïté de DAM, malgré l'urgence de la distinction, reste donc entière dans les deux cas, fait inimaginable dans une langue réelle.

Quant à HÙL-HÙL-BI = *hidâtu u rišâtu*, on est obligé de recourir à l'expédient désespéré que le sumérien était si pauvre, que son lexique manquait d'un terme signifiant *rišâtu*, « allégresse ». Des faits de cette nature se présentent parfois dans les traductions d'une langue dans l'autre, mais, en pareille occurrence, on supprime simplement le synonyme gênant, on écrira donc « joie » pour « joie et allégresse » de l'original, mais il ne viendra à l'esprit d'aucun traducteur de remplacer cette expression par « joie et joie », dans le seul but d'imiter la composition de l'original. Du reste, il faudra encore expliquer le motif pour lequel les Sémites ont perpétué l'usage d'une langue étrangère plus pauvre encore que le hottentot ou l'australien qui disent facilement « joie et allégresse », et surtout pourquoi ils lui ont toujours accordé une place prééminente sur leur propre langue. La théorie antisumérienne seule est capable de fournir l'explication logique de tous ces phénomènes anormaux et uniques dans l'histoire littéraire.

Il y a plus, la possibilité même de l'hypothèse qui situe l'apparition et la disparition des Sumériens à l'époque historique se heurte au fait incontestable que les éléments identiques au sumérien des « bilingues » les plus tardifs constituent l'ensemble des textes « unilingues » archaïques en rédaction idéophonique, dont plusieurs remontent à une antiquité plus haute que les textes sémito-phonétiques connus. Je rappelle de nouveau votre attention éclairée sur ce que j'ai dit plus haut à ce sujet.

Je suis, enfin, enchanté de vous entendre déclarer fermement que la théorie des assyriologues que je combats depuis trente ans ne repose que sur une possibilité qui a grandement besoin d'être vérifiée et éventuellement remplacée par une autre théorie qui se montrera, en définitive, d'une solidité inébranlable. Votre situation à ce point de vue contraste heureusement avec celle au milieu de laquelle j'ai eu à me débattre en 1874 et me débats encore aujourd'hui. Grâce aux services incomparables que vous avez rendus à l'assyriologie par votre immense répertoire suméro-assyrien, modestement intitulé « Classified List », et qui, en langage biblique, peut s'appeler « le Puits où tous les troupeaux vont s'abreuver », votre opinion est d'avance inaccessible au dédain que les arrivés témoignent ordinairement à toute innovation qui trouble leur quiétude. Puis votre origine en dehors de la race « inférieure » vous épargne l'insinuation blessante de combattre *pro domo* et les traits encore plus pénétrants de *rabbin* et de *pansémitiste* qui assaillent de tous côtés celui qui a eu la malchance — pour parler un instant avec Henri Heine — de naître au sein du peuple élu. Vous voyez donc combien je dois me féliciter de la bonne fortune et du plaisir intense que m'a valus votre reconnaissance si franche de la nécessité signalée par moi de revoir à nouveau le procès du sumérisme. La glace est maintenant rompue et la voie est ouverte à tous les autres spécialistes de bonne volonté, s'ils désirent contribuer ici même de leur savoir et de leur sagacité à la solution d'un problème digne d'eux. Mais laissez-moi espérer, avant tout, en votre collaboration personnelle; la science, rendant hommage à votre initiative, attend ce nouveau service de votre part.

Agréez, je vous prie, très honoré Monsieur, avec l'assurance de ma vive gratitude, l'expression affectueusement cordiale de mon dévouement le plus respectueux.

J. Halévy.

Le Livre du Coq (« Matzhafa Dorho »).

Le manuscrit d'où est extrait le récit suivant porte le numéro 11 de la collection Abbadie. Il est intitulé « Gebra Hemamat, » actes de la Passion. Écrit sur parchemin, mesurant $0^{m},35$ sur $0^{m},31$, à trois colonnes, il est d'une belle écriture, et, à l'examen paléographique, semble remonter à l'époque des Guarana.

C'est un recueil complet de tous les offices de la semaine sainte. Le Livre du Coq fait partie de l'office du jeudi saint. Il se trouve placé après la cérémonie du lavement des pieds, depuis le folio 63 *c* recto jusqu'au folio 64 *b* recto. Il ne constitue pas pourtant une partie spéciale de l'office de ce jour. Il forme comme la préface d'un récit de la Passion suivant les synoptiques, légèrement modifié, surtout sous le rapport des personnages qu'on y voit figurer. Ce titre de Matzḫafa dorho est plutôt une dénomination populaire qu'un titre officiel. Il est du reste écrit en marge et semble appartenir à une main étrangère.

Nous ne connaissons pas, dans la littérature apocryphe orientale, de récit de ce genre ; c'est une production qui paraît être purement éthiopienne.

TEXTE

(Folio 63 *c*, recto) ወእምዝ ፡ አክሮስና ፡ ብእሲተ ፡ ስምዖን ፡ ፈረሳዊ ፡ አምጽአት ፡ ዶርሆ ፡ ዘጽቡስ ፡ በመቅጹት ፡ ወአንበረት ፡ ውስተ ፡ ፃሕል ፡ ሠናይ ፡ ወአብአት ፡ ኀበ ፡ ማዕድ ፡ ወአንበረት ፡ ቅድሜሁ ፡ ለመድኀኒን ። ወሶበ ፡ ርእየ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ማዕደ ፡ ሥሩዓ ፡ ወይቤ ፡ በጽሐ ፡ ከመ ፡ ይትፈጸም ፡ ዘጽሑፍ ፡ በእንቲአየ ፡ ቀሊል ፡ ወእምዝ ፡ ጸብሐ ፡ ኅብስተ ፡ ወወሀበ ፡ ለይሁዳ ፡ ወልደ ፡ ስምዖን ፡ አስቆሮታዊ ፡ ወውእቱ ፡ ይፈቅድ ፡ ዘያገብአ ። ውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ቦአ ፡ ሰይጣን ፡ ውስተ ፡ ልቡ ፡ ወአንደዶ ፡ ከመ ፡ እሳት ፡ ወአንበረ ፡ አጽበዕቶ ፡ ዲበ ፡ አንፉ ፡ ወርእዮ ፡ (folio 63 *a*, verso) ለመድኀኒን ፡ ወይቤሎ

ሙ ፡ እግዚእነ ፡ ለአርዳኢሁ ፡ ወፈጸምኩ ፡ አነኒ ፡ መብልዓ ፡ በዝየ ፡ ተንሥኡ ። ንሖር ፡ ኀበ ፡ ፈለገ ፡ ደብረ ፡ ዘይት ፡ ወትንቢት ፡ ሀየ ፡ በዘቲ ፡ ሌሊት ። ወሶበ ፡ ሰምዐ ፡ ይሁዳ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ተፈሥሐ ፡ ወአእመረ ፡ ከመ ፡ አልቦ ፡ ሐሰት ፡ እምእግዚእ ፡ ዘወፅአ ፡ እምአፉሁ ፡ ወልቡ ፡ ምግበአ ፡ ድኅረ ፡ እምቃሉ ፡ ወተንሥአ ፡ በቅንዓተ ፡ ሰይጣን ፡ ዘቦአ ፡ ላዕሌሁ ፡ ምስለ ፡ ኅብስት ፡ ወይቤሎ ፡ እግዚእነ ፡ ዘትፈቅድ ፡ ግበር ፡ አፍቁርየ ። ወሶቤሃ ፡ ወፅአ ፡ ወኢነሥአ ፡ በረከተ ፡ እምእግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ለከፎ ፡ በአጽበዐቱ ፡ ለዶርሆ ፡ ዘኅሩድ ፡ ዘሃሎ ፡ ቅድሜሁ ፡ በጻሕል ፡ ንቡር ፡ ወሶቤሃ ፡ ተንሥአ ፡ ሕያዎ ፡ ከመ ፡ ትካት ፡ ወቆመ ፡ በእንፃሪሆሙ ፡ ከመ ፡ ዘኢለከፎሙ ፡ መጥባሕት ፡ ዕ ፡ እስ (?) ፡ ወኢነትገ ፡ ፩እምሥጋሁ ፡ ወይቤሎ ፡ እግዚእ ፡ ኢይሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እኤዝዘከ ፡ አንተ ፡ ዶርሆ ፡ ትትሉ ፡ ድኅሬሁ ፡ ለይሁዳ ፡ በኀቡእ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ (folio 63 *b*, verso) ወአእምር ፡ ዘይገብር ፡ ይሁዳ ፡ በቤት ፡ ወበኀበ ፡ አይሁድ ። ወበ(ኀ)ቤተ ፡ መቅደስ ፡ ወብጻሕ ፡ ዝየ ፡ ነጊርከ ፡ ዘእንበለ ፡ ፍርሃተ ፡ ወይትወሀበከ ፡ ቃለ ፡ በልሳነ ፡ እጓለ ፡ እምሕያው ፡ ወትነግሮሙ ፡ ለሐዋርያት ፡ ኵሎ ፡ ዘኮነ ፡ እምኀቤሃ ፡ ሰረረ ፡ ዶርሆ ፡ ወተለዋ ፡ ለይሁዳ ፡ ወበጽሐ ፡ ኢየሩሰሌም ። ወቦአ ፡ ይሁዳ ፡ ኀበ ፡ ቤቱ ፡ ወውእቱ ፡ በሕቲቱ ፡ ዘይገብር ፡ ኃጢአተ ፡ እምኀበ ፡ ኵሎሙ ፡ አርዳኢሁ ፡ ወእምድኅረ ፡ ተለው ፡ ለንጉሥነ ፡ አልቦ ፡ ዘገብኡ ፡ ኀበ ፡ ኀጢአት ፡ ዘእንበለ ፡ ይሁዳ ፡ በሕቲቱ ። ወእምድኅረ ፡ ዘከርነ ፡ ስሞ ፡ ቀዳማይ ፡ ይሁዳ ፡ ምስለ ፡ ብእሲቱ ፡ ዘከመ ፡ ያገብአ ፡ ሎሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኀበ ፡ አይሁድ ፡ ወሊቃነ ፡ ከህናት ፡ ወጸሐፍት ፡ ወትቤሎ ፡ ብእሲቱ ፡ ርግምት ፡ ወአነ ፡ አመክረከ ፡ ሰማዕ ፡ ወሖር ፡ ኀበ ፡ አይሁድ ፡ ወትንሥእ ፡ ዓስበከ ፡ እምኔሆሙ ፡ ወምርሖሙ ፡ ኀበ ፡ ሀሎ ፡ ኢየሱስ ፡ ነቢሮ ፡ ወመጥዎሙ ፡ ኪያሁ ፡ ወወሀቦሙ ፡ ይንግሩ ፡ ዘፈቀዱ ፡ ወነዓ ፡ እቱ ፡ ቢተከ ፡ ወሖረ ፡ ይሁዳ ፡ ወቦአ ፡ (folio 63 *c*, verso) ቤተ ፡ መቀደስ ፡ ወዶርሆ ፡ ይትሉ ፡ ድኅሬሁ ፡ ውእቱ ፡ ርጉም ፡ ኢያእመረ ። ወአስተጋብአሙ ፡ ለአይሁድ ፡ ወሊቃነ ፡ ከህናት ፡ ወይቤሎሙ ፡ ንግሩኒ ፡ ዘትፈቅዱ ፡ ዘትሁቡኒ ፡ ዓስብየ ፡ ወ

አነ ፡ እሜጥወክሙ ፡ በዛቲ ፡ ሌሊት ፡ ወወሀብዎ ፡ ፴ብሩ
ረ ፡ ወነሥአ ፡ ወወሀበ ፡ ለብእሲቱ ፡ ወገብአ ፡ ኀበ ፡ አይ
ሁድ ፡፡ ወይቤሎሙ ፡ ተደለው ፡ ወምጻኡ ፡ ምስሌየ ፡ ወ
አነ ፡ እሜጥወክሙ ፡ ወይቤልዋ ፡ ወአመ ፡ መጠውከነ ፡ ወ
አግባዕከ ፡ ኀቤነ ፡ ንሰቅሎ ፡ ዲበ ፡ ዕፅ ፡ ወንወግዖ ፡፡ ወይ
ቤልዋ ፡ ሊቃነ ፡ ካህናት ፡ ወጸሐፍት ፡ ወፈሪሳውያን ፡ ወ
ተበሀሉ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ በጽልመተ ፡ ሌሊት ፡ ንሬሲ ፡
ወእሉ ፡ ልቡበን ፡ ኢየአምሩ ፡ ወምንተ ፡ ትገብሩ ፡ ወይ
ቤሎሙ ፡ ይሁዳ ፡ ወልደ ፡ ስምዖን ፡ አስቆሮታዊ ፡ በእን
ተ ፡ ምንት ፡ ተኃዝኑ ፡ ወአነ ፡ አአምር ፡ ኀበ ፡ ሀሎ ፡
መከን ፡፡ ወይቤልዎ ፡ በአይቴ ፡ ንሕነ ፡ ነአምሮ ፡ ወይቤሎ
ሙ ፡ ይሁዳ ፡ ብዙኃ ፡ አበሳ ፡ ምንት ፡ የኀዝነክሙ ፡ ወ
አነ ፡ እሜጥወክሙ ፡ ወአነ ፡ እሁበክሙ ፡ ትእምርተ ፡ ወእ
ስዕሞ ፡ (folio 64 *a*, recto) ወዘሀሎ ፡ ፊቃሮ ፡ ወስተ ፡ ክ
ሰዱ ፡ ውእቱ ፡ ዝንቱ ፡ ወእምድኅረ ፡ መጠውክዎ ፡ ውስ
ተ ፡ እዴክሙ ፡ አልብየ ፡ ዕዳ ፡፡ ወአውሥአ ፡ አሐዱ ፡ እ
ምውስተ ፡ አይሁድ ፡ ብእሲ ፡ ጽኑዕ ፡ ዘስሙ ፡ ሳውል ፡
እምሰብአ ፡ ጠርሴስ ፡ ወቂልቅያ ፡ ወልደ ፡ ዮሳ ፡ አልማሰ
ን ፡፡ ወልደ ፡ ከደፈና ፡ እምዘመደ ፡ ጸሐፍተ ፡ ኦሪት ፡ ዘ
እምአዝማደ ፡ ሙሴ ፡ ወውእቱ ፡ ብእሲ ፡ ዘተሐፅነ ፡ በሀገ
ረ ፡ ቂሳርያ ፡ በቤተ ፡ ገማልያል ፡ ፈረሳዊ ፡ ዘነገሮ ፡ ለጲላ
ጦስ ፡ ወመምህረ ፡ ኦሪት ፡፡ ወእምዝ ፡ ይቤሎ ፡ ለይሁዳ ፡
አንተሰ ፡ መጠወኒ ፡ ውስተ ፡ እዴየ ፡ ዘእንበለ ፡ ዕዳ ፡፡
ወሶበ ፡ ሰምዓ ፡ ዶርሆ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ከመዝ ፡ እንዘ ፡
ይወዕኡ ፡ በቤተ ፡ መቅደስ ፡ ወተውህበ ፡ ሎቱ ፡ ጽንዕ ፡
ወሠረረ ፡ ወበጽሐ ፡ ቢታንያ ፡ ወዓርገ ፡ መልዕልተ ፡ ቤ
ት ፡ ኀበ ፡ ገብረ ፡ ፋሲካ ፡ መድኃኒነ ፡ ምስለ ፡ አርዳኢ
ሁ ፡ ወሰገደ ፡ ለእግዚእ ፡ ዶርሆ ፡ ወቆመ ፡ እንዘ ፡ ይበ
ኪ ፡ ብካየ ፡ መሪረ ፡ ወተወህበ ፡ ቃለ ፡ እጓለ ፡ እመሕያ
ው ፡ ወይቤሎ ፡ እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ንግር ፡ (folio 64 *b*, recto)
ዘርኢከ ፡ ወዘሰማዕከ ፡፡ ወሶቤሃ ፡ ፈትሐ ፡ አፉሁ ፡ ዶርሆ ፡
ወተናገረ ፡ በነገረ ፡ እጓለ ፡ እመሕያው ፡ ወኵሎ ፡ ዘገብረ ፡
ይሁዳ ፡ በኀበ ፡ ቤቱ ፡ ወዘከመ ፡ ነሥአ ፡ ፴ብሩረ ፡ ዘከ
መ ፡ ወሀበ ፡ ለብሲእቱ ፡ ወዘከመ ፡ ተጋብኡ ፡ አይሁድ ፡
ወይቤሎሙ ፡ ትልውኒ ፡ ወአነ ፡ እሜጥወክሙ ፡ ወዘከመ ፡

ይቤሉ ፡ መጥዎን ፡ ውስተ ፡ እዴነ ፡ ንስቅሎ ፡ ዲበ ፡ ዕ
ፅ ፡ ወንውግዖ ፡ በኲናት ። ወአንሰ ፡ ኃደግዎሙ ፡ ወተጋብ
ኡ ፡ ወይመጽኡ ፡ የአኃዙከ ፡ ወበእንተዝ ፡ ይበክዩ ፡ ኲሉ ፡
ዝፍጥረት ፡ ወይነሥእዎ ፡ ለእግዚእ ፡ ከመ ፡ ይቅትልዎ ፡
ለእግዚእ ። ወሶበ ፡ ሰምዐ ፡ አርድእት ፡ ዘንተ ፡ ቃለ ፡ እ
ንዘ ፡ ይትናገረ ፡ ዶርሆ ፡ ውእቱኒ ፡ ይበኪ ፡ ወውእቶሙ
ኒ ፡ ይበክዩ ። ወመጽአ ፡ ዐቢይ ፡ ፍርሃት ፡ ጊዜ ፡ አውሥ
አ ፡ ኢየሱስ ፡ ለዶርሆ ፡ ወይቤሎ ፡ ፈጸምከ ፡ መልእክተከ ፡
ወይእዜኒ ፡ ንሣእ ፡ ኃይለ ፡ ወስርር ፡ በክንፍ ፡ ወዕርግ ፡
ሰማያት ፡ እስከ ፡ እልፍ ፡ ዓመት ።

TRADUCTION

(*Folio* 63 c, *recto*) Après cela, Akrosena, la femme de Simon le Pharisien, apporta un coq coupé avec un couteau, le mit dans un plat magnifique et le déposa sur la table en face de Notre Sauveur. Lorsque le Seigneur Jésus vit la table mise, il dit : Le temps est arrivé pour que s'accomplisse ce qui est écrit à mon sujet. Il rendit grâces ensuite sur le pain, le donna à Judas, fils de Simon Iscariote, et celui-ci voulut l'absorber. A ce moment, le démon entra dans le cœur de ce disciple, l'embrasa comme le feu, (*folio* 63 a, *verso*) et lui posa la main sur le nez, tandis qu'il regardait Notre Sauveur. Le Seigneur dit alors à ses disciples : Moi aussi, j'ai terminé mon repas ici, levez-vous et allons tous vers la rivière du mont des Oliviers, c'est là que s'accomplira la prophétie cette nuit. Ayant entendu ces paroles, Judas se réjouit; il savait que le mensonge ne sortait jamais de sa bouche et que son cœur est d'accord avec sa parole. Il se leva, la haine de Satan au cœur, entrée en lui avec le pain. Notre Seigneur lui dit : Fais ce que tu veux, mon ami ! Mais Judas sortit aussitôt sans recevoir la bénédiction de Notre-Seigneur. Jésus toucha alors de son doigt le coq tué, qui se trouvait placé devant lui, dans le plat, et sur-le-champ le coq se leva plein de vie, comme auparavant, debout vis-à-vis d'eux, comme si le couteau ne l'eût point touché et n'eût rien enlevé de sa chair. Le Seigneur Jésus-Christ lui dit : Je t'ordonne, ô coq, de suivre en

cachette les traces de Judas. Va dans Jérusalem et dis-moi ce qu'il va faire chez lui et chez les Juifs. (*Folio* 63 b, *verso*) Va dans le temple et reviens ici en parlant sans crainte; il te sera donné la parole humaine et tu pourras raconter aux apôtres tout ce qui s'est passé. Le coq prit aussitôt son vol, se mit à la suite de Judas et vint dans Jérusalem. Judas entra dans sa maison. Il fut le seul d'entre les disciples à commettre le crime. Après avoir suivi Notre Roi, il n'y eut d'autre coupable que Judas seul. Depuis ce temps, nous nous souvenons du nom de ce premier Judas et de sa femme, nous nous rappelons comment ils livrèrent Notre-Seigneur aux Juifs, aux princes des prêtres et aux scribes.

Écoute mon conseil, dit à Judas sa femme maudite, va chez les Juifs, tu recevras une récompense si tu les conduis vers le lieu où réside Jésus. Offre-leur celui qu'ils désirent, puis reviens à ta maison. (*Folio* 63 c, *verso*) Et Judas partit, pénétra dans le temple, et le coq le suivit par derrière, sans que ce misérable s'en aperçût. Là, il convoqua les Juifs, les princes des prêtres, et leur dit : Dites-moi ce que vous voulez me donner pour ma récompense et je vous livrerai Jésus cette nuit. On lui donna trente pièces d'argent. Judas les porta à sa femme, puis revint chez les Juifs. Préparez-vous, dit-il à ceux-ci, venez avec moi, je vais vous le livrer. Les Juifs lui dirent : Lorsque tu l'auras saisi et remis entre nos mains, nous le crucifierons sur un arbre et nous le transpercerons. Les princes des prêtres, les scribes et les pharisiens se concertèrent et dirent : Tenez conseil entre vous durant les ténèbres de la nuit, et les plus perspicaces mêmes ne sauront ce que vous ferez. Le fils de Simon Iscariote leur dit alors : Pourquoi craignez-vous, ne sais-je pas où est l'endroit? Et comment, répliquèrent les Juifs, comment saurons-nous que c'est lui? Judas le grand criminel leur dit alors : Quel est votre chagrin? Je vous le livrerai et je vous donne un signe : je le baiserai. (*Folio* 64 a, *recto*) Celui qui aura le vêtement monacal sur le cou, ce sera lui ; puis je vous le livrerai sans faute. Et l'un d'entre les Juifs lui répondit alors; c'était un homme rude dont le nom était Paul de Tarse en Cilicie, fils de Josué Almason, fils de Cadafanâ, de la famille des scribes de la loi mosaïque, de la famille

de Moïse. Cet homme était élevé dans le pays de Césarée, dans la maison de Gamaliel le Pharisien, qui alla conférer avec Pilate, bien qu'il fût maître de la loi. Il dit donc à Judas : Or, toi, livre-le entre mes mains sans faute.

Et lorsque le coq entendit ce qu'ils disaient au temple, tandis qu'ils s'en allaient, il reprit ses forces, s'éleva, s'en alla à Béthanie et monta sur le toit de la maison où Notre Sauveur faisait la Pâque avec ses disciples. Après avoir salué Notre-Seigneur, le coq, placé devant lui, pleura amèrement et se mit à parler avec une voix humaine. Raconte ce que tu as vu et ce que tu as entendu, lui dit alors le Seigneur Jésus.

(*Folio* 64 b, *recto*) Le coq ouvrit la bouche et fit son récit avec la voix humaine. Il dit alors toutes les choses que Judas avait faites dans sa maison, comment il avait reçu trente pièces d'argent, comment il les avait données à sa femme, comment les Juifs s'étaient réunis et leur avait dit : Suivez-moi, je vous livrerai Jésus. Il leur dit aussi la réponse des Juifs : Livre-le-nous, nous le crucifierons sur un arbre, nous le transpercerons avec la lance. Pour moi, ajouta le coq, je les ai laissés à ce moment même ; voici qu'ils sont réunis et ils vont venir pour te prendre. Toutes les créatures se lamentent de ce qu'on va saisir et tuer le Seigneur.

A l'audition de ce récit que le coq faisait en pleurant, tous les disciples se prirent à pleurer et une grande crainte s'empara d'eux.

Jésus, s'adressant au coq, lui dit alors : Ta mission est achevée, va maintenant plein de force, prends ton vol et monte au ciel pendant mille ans. (Puis il dit à Pierre : Fais ta prière et demande la bénédiction sur cette maison où nous sommes, à cause de sa sainteté.)

MARIUS CHAINE,
Élève de l'École des Hautes Études.

BIBLIOGRAPHIE

Das Buch Kohelet, kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt von Vincenz Zapletal O. P. Freiburg (Schweiz). Kommissionsverlag der Universitäts-Buchhandlung (O. Gschwend), 1905. (*Collectanea Friburgensia*, Veröffentlichungende Universität Freiburg. Neue Folge. Fasc. VII, 16, der ganzen Reihe.) — *The Poetic Form of Psalm* XXXIII. Paul Haupt. (Reprinted from *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. Vol. XXI, nº 3, April 1905.)

Nos lecteurs connaissent la méthode prudente et solide de M. Zapletal dans l'exégèse biblique. Respecter le texte dans les grandes lignes, éviter d'y introduire des idées préconçues dans une arrière-pensée dogmatique ou antidogmatique, et illustrer les dires de l'auteur par des énoncés analogues d'autres auteurs de l'antiquité. Ce sont les mêmes principes que le savant exégète a pris pour guides dans son ouvrage récent sur le livre de Qohelet ou Ecclésiaste. Ayant à donner annuellement une introduction à l'Ancien Testament, les notes réunies sur l'Ecclésiaste sont devenues tellement nombreuses que M. Zapletal se décida à étudier sérieusement ce livre énigmatique, afin de se rendre compte de la diversité d'opinions dont il a été l'objet dans les derniers temps. Un examen assidu lui a d'abord démontré : 1º que l'Ecclésiaste est presque entièrement composé en un mètre régulier de six élévations (*Hebungen*) ou syllabes accentuées; 2º qu'il est l'œuvre d'un seul auteur; 3º que l'auteur, quoique dominé par des vues pessimistes, reste fermement attaché au judaïsme prophétique et ne combat que les idées eschatologiques qui commençaient à s'y infiltrer, par suite de la littérature pseudo-épigraphique, qui avait pris alors un grand essor à cause de son caractère mystique. Le premier point appartient tout entier à la sagacité de M. Zapletal, et je ne puis que l'enregistrer purement et simplement, les circonstances ne m'ayant pas permis d'en faire l'objet d'une investigation sérieuse. Sur les deux autres points, par contre, je suis heureux d'être d'avance en parfait accord avec le savant auteur, car depuis longtemps j'ai émis l'idée que l'Ecclésiaste, comme les sadducéens en bloc, n'ont opposé leur véto qu'à la partie eschatologique qui concerne la rémunération des œuvres après la mort, comme l'affirmaient les pharisiens, mais qu'ils maintenaient la croyance à la vie dans le Séol, conformément aux données bibliques. Chose remarquable, les docteurs talmudiques qui opinaient d'exclure l'Ecclésiaste de l'usage synagogal, n'ont donné pour motif que ses nombreuses contradictions intrinsèques, parmi lesquelles quelques-unes qui, prises en elles-mêmes, ont l'apparence d'apophtegmes de libre-pensée ou d'hérésie; ils ne font aucun reproche touchant l'immortalité de l'âme dans le sens moderne de l'expression. Grâce à ces

principes, Mᵍʳ Zapletal administre une douche glaciale à une classe d'exégètes qui mettent une ardeur désordonnée à déchiqueter le texte au gré de leur fantaisie chirurgicale.

L'introduction traite avec un égal soin toutes les questions qui se rattachent à l'Ecclésiaste, y compris les diverses opinions anciennes et modernes sur chaque sujet : 1) Le nom fictif de l'auteur (p. 5-8), קֹהֶלֶת signifierait-il « collectionneur (*Sammler*) ? de logia (*Sprüche*) ». Je le crois à peine, car le verbe קהל ne s'emploie qu'à propos d'hommes réunis et non à propos de choses; 2) La teneur du livre (p. 9-13); 3) La composition du livre en considération de sa teneur (p. 14-22), opinions sur l'unité du livre; 4) Son unité et sa conformité à l'ancienne théorie biblique (p. 22-35), exposé lumineux, discussion de la théorie de Siegfried; 5) La composition en égard à la métrique (p. 36-42); 6) Les prétendues influences de la philosophie grecque (p. 43-61). Section des plus importantes, réfutation radicale des théories contraires; 7) L'auteur du livre (p. 61-71); il a vécu avant 200 avant Jésus-Christ; il n'y a dans le livre aucune allusion à l'histoire d'Antiochus Épiphane, et encore moins peut-on identifier Qohelet avec le grand prêtre hellėniste Alkimos; 8) L'auteur de l'épilogue (p. 71-74); 9) La croyance de Qohelet relativement à l'immortalité de l'âme (p. 74-81); 10) Les prétendues hérésies de Qohelet (p. 81-86); 11) La canonicité du livre de Qohelet (p. 86-88). Le commentaire très soigneux, malgré sa sobriété, contient une quantité d'explications nouvelles et, en général, très vraisemblables. Tout au plus peut-on faire quelques réserves sur le retranchement d'un nombre d'hémistiches isolés. La raison métrique est trop bonne fille pour persister dans l'intransigeance absolue. Un mot est-il de trop, on lui enlève l'accent tonique; s'il en manque un, on ajoute un accent au mot précédent, et, en cas d'impossibilité, il y a toujours la ressource d'ajouter un mot, voire même un hémistiche entier. On me dira que ce sont des expédients dont il ne faut pas abuser; c'est vrai, mais le retranchement de mots ou de phrases irréprochables en eux-mêmes n'est-il pas un expédient beaucoup plus grave? Soyons concret : En admettant le mélange éventuel de distiques et de tristiques, la phrase nécessaire זורח הוא שם (*zorêaḥ hû-ŭ šam*) reste acquise au verset I, 5. De même, en faisant abstraction du *maqqaph*, la phrase forme le distique indispensable, mais appliqué au vent, הולך אל דרום וסובב אל צפון (אֶל accentué) se superpose convenablement au distique suivant du verset 6. L'admirable ואין כל־חדש תחת השמש (*weên kol-ḥâdâš taḥt-haššamš*) complète un tristique hexasyllabique au verset 9. Même cas, הגדלתי מעשׂי (*higdálti má ʿasai*), début de tristique, II, 4. Les mots שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת (*siddâă wĕšiddoth*, וְ, avec *gaʿyâ*) sont garantis par leur intelligibilité même, II, 8. Presque toutes les autres excisions peuvent être ainsi rendues inutiles; arrêtons-nous cependant à quelques

exemples du troisième chapitre : V. 11, *d*, lire en deux distiques *et-hamma'ᶜase + ašer ᶜâsâ* | *ha'ĕlohîm + mêroš weᶜad-sôph*; v. 12 : *yadaᶜti ki-ên + tôb baḥayîm* (pour *bâm*) | *ki-im lismôaḥ + wĕlaᶜasoth ṭob-bâm* (pour *bĕḥayyâw*); placer 15 *e* après 17 *e*, en distique : *wehâ'ĕlohîm + yĕbaqqêš et-nirdaph*; v. 16 a : *wĕᶜod raîti + taht haššamš*, comme 9 *c*. Cette mobilité, propre à l'accentuation hébraïque, a l'avantage de conserver presque intactes les poésies bibliques. J'ajoute que j'en ai fait moi-même le plus large usage depuis longtemps dans mes poésies, à telle enseigne que j'ai pu introduire en hébreu la versification régulière germano-anglaise[1], jusqu'à traduire *la Cloche* de Schiller dans la métrique originale[2].

M. Paul Haupt neutralise, comme d'habitude, ses excellentes connaissances hébraïques par sa métrique intransigeante. Le court psaume XXIII se voit ablationné de sept mots, à peu près le cinquième de son total. En guise de consolation, il le traduit en assyrien (M. H. aime à glorifier l'assyriologie) dans le même mètre[3]. Il aurait dû le faire précéder d'une version sumérienne pour compléter notre enchantement, d'autant plus que, pour la construction et le rythme, les deux versions se seraient presque superposées comme deux gouttes d'eau. Beaucoup de nouveautés. Le poète, nous dit-on, vise Judas Macchabée que Yahwé conduit « dans les sentiers de la victoire » (במעגלי צדק!); les « eaux de confort » et les « prés de verdure » symbolisent ses brillants succès sur les ennemis (!). Les Macchabées banquettent tout parfumés en face de leurs ennemis les Syriens : « It is as though General Stoessel, during the heroic defence of Port-Arthur, has invited his officers, in full dress, to a champagne supper (!) »; on aurait pu ajouter « cf. Isaïe, XXII, 13 ». Curieuse la note de critique religieuse que voici sur l'image du berger (יהוה רֹעִי) : « Le berger nourrit le troupeau entier, non une brebis seule (a *single sheep*); Yahwé est le berger d'Israël, non de l'Israélite individuel[4] (!). » A ce compte, je m'apitoie vivement sur la misère des grands Crésus modernes; les malheureux manient des millions, mais non une seule pièce blanche! Enfin, si וְשַׁבְתִּי בבית יה׳, « je retournerai dans la maison de Yahwé », se rapportait au vainqueur macchabéen, le poète n'aurait pas manqué d'ajouter בתרועה ובשמחה; l'anodin לארך ימים prouve l'exactitude de la leçon וְשִׁבְתִּי pour וְשַׁבְתִּי. Les notes sont, comme d'habitude, très abondantes, et, en partie, bien instructives.

1. J. Halévy, מחברת מליצה ושיר (Paris, 1894, chez E. Leroux).
2. *Ibid.*, p. 99 et suivantes. Voir la préface.
3. Même les *membra disiecta* de l'hébreu sont rendus en assyrien. Par contre, la nécessité métrique a fait perdre au verset 6 *b* le mot (*ume*) *bala*,*iya*, répondant à (וִמֵי) חַיָּו.
4. L'arrière-pensée vise Matthieu, X, 29-30; et que fait-on de Psaumes CXLV, 6; CXLVII, 8; Zacharie, X, 1, *passim?*

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. *Südarabische Expedition.* Band VI. — *Die Mehri und Soqoṭri-Sprache*, von Dav. Heinr. Müller. II. Wien. Alfred Hölder k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler. 1905. — *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel.* Herausgegeben mit Uebersetzung, Einleitung und Erklärung, von Dr. Heinrich Hilgenfeld in Jena. Leipzig, Otto Harrassowitz. 1904. — *Das Johannesbuch der Mandäer*, von Mark Lidzbarski. Erster Teil. *Text.* Alfred Töpelmann. Giessen (Mark 14).

M. D. H. Müller a publié la seconde partie de ses précieuses études sur la langue parlée à Mehra et dans l'île de Soqotra. Les textes ont été transmis par la bouche d'un pêcheur soqotrien nommé ᶜAli bin Amer ennubhâni, originaire de l'est de cette île. Amené à Vienne par le Dr. Hein, en compagnie d'un Arabe du Hadramaut qui parlait aussi le mehri, M. le professeur Müller, en hébergeant chez lui les deux indigènes, eut la bonne fortune de recueillir une masse extraordinaire de pièces de divers genres, qui forme un véritable recueil littéraire de ce dialecte inconnu naguère. On s'étonne comment un homme qui ne savait ni lire, ni écrire, ait pu fournir tant de matériaux variés, et surtout comment il a pu distinguer les différents mètres des diverses poésies qu'il récitait presque sans faute. Cette dernière énigme a été résolue par le savant éditeur, en observant que l'indigène a été guidé par la mélodie propre à chaque chant. La matière est d'une abondance extraordinaire. Outre les traductions de morceaux bibliques (p. 1-32) et d'extraits d'auteurs arabes (p. 34-42), il n'y a pas moins de quarante-huit textes originaux en prose (p. 45-153) et de sept cent quarante-six textes en vers, la plupart de deux distiques. Les *Varia* (p. 359-371) contiennent des devinettes, numération et calcul, formules de salutations, métiers, notes géographiques de l'île de Soqoṭra, dont la carte précède l'ouvrage. Très utiles sont les tables grammaticales (p. 372-376) et les *indices* aux deux volumes. M. Guido Adler donne un essai provisoire sur la musique de Soqotra et note quelques chants. Le soqoṭri a moins de mots arabes que les dialectes du continent; il aura donc une grande importance pour l'étude comparative du mehri en général. Cet idiome rappelle étonnamment les langues du nord : *libiniḥ*, « blanc », héb. לָבָן; *ᶜaig*, « homme », hét. איח (?), « personne, homme », *sàb*, « pied », as. *šêpu*; *tro*, *thro*, « deux », aram. תְּרֵי; il faut cependant se tenir sur la réserve jusqu'à un examen plus sérieux. Les contractions ont souvent un air insolite : *ṭad*, f. *ṭayt*, *ṭey*, « un, une », probablement pour *dḥad*, דְּחַד. Voilà des matériaux sûrs dont la philologie sémitique sera toujours redevable aux efforts aussi soignés que méthodiques du savant académicien viennois.

Le clerc nestorien Giwargis Warda d'Arbel, qui vécut au XIIᵉ siècle

de l'ère vulgaire, est l'auteur d'une série d'élégies sur divers événements malheureux du temps, ainsi que sur les dévastations dont sa ville natale avait souffert pendant l'invasion des Mongols. Le mérite poétique de ces compositions est relativement plus relevé que le niveau ordinaire de la poésie syriaque, et M. le Dr. H. Hilgenfeld a été bien inspiré en publiant ce recueil avec un soin particulier, après une collation des manuscrits. Bien des données intéressantes sont contenues dans les notes préliminaires à quelques poèmes.

On pouvait supposer d'avance que le retard survenu dans la publication de l'*Ephemeris* ne manquerait pas de nous indemniser par quelque autre travail de son savant éditeur, M. Mark Lidzbarski. La prévision s'est parfaitement réalisée, car M. Lidzbarski vient de faire paraître le texte du livre mandéen appelé Livre de Jean-Baptiste, *Draša d'Yahya*. Tout l'appareil des variantes occupe le bas des pages, et les émendations sont extrêmement rares et déterminées par des raisons bien pondérées. Le second volume contiendra la traduction et le commentaire.

C. Brockelmann, *Syrische Sprachlehre*. Berlin, 1905. — D. B. Macdonald, *A Selection from the Prolegomena* of Ibn Khaldun. Leiden, E. J. Brill. 1905. — Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale, par le comte de Landberg. Deuxième volume. *Daṯinah*. Première partie. Textes et traduction. Leiden, E. J. Brill. 1905.

M. Carl Brockelmann a fait paraître la seconde édition de sa *Grammaire Syriaque*, formant la V[e] partie de la *Porta linguarum orientalium* (chez Reuther et Reichard. Berlin). Plusieurs améliorations rehaussent la valeur de cette nouvelle édition. L'attention des commençants est, tout d'abord, attirée sur la distinction étymologiquement importante des voyelles î, ê, ô, û, ainsi que la double prononciation douce et dure (*rukâkhâ* et *quššâyâ*) des lettres בגדכפת. Pour le choix des pièces de la Chrestomathie, l'auteur a pris avec raison, comme modèle, la Chrestomathie arabe de M. Brünnow, en coordonnant ensemble les plus importants documents légendaires et historiques du développement de l'Église syriaque jusqu'à l'époque du schisme. Les deux dernières pièces appartiennent aux meilleures compositions littéraires connues. Les extraits retiennent leurs écritures originales.

Les étudiants de la langue arabe sauront gré à M. Duncan B. Macdonald, professeur au *Hartford Theological Seminary*, (Conn. U. S. A.), d'avoir mis à leur disposition un choix des Prolégomènes d'Ibn Chaldoun. Le texte, très bien imprimé à Leide par la célèbre maison Brill, est suivi d'un vocabulaire arabe avec une version anglo-allemande. Quelques notes complètent l'utilité du petit manuel.

Les dialectes de l'Arabie méridionale sont mis à notre disposition grâce aux publications ininterrompues de M. le comte de Landberg. Ce second volume est la première partie de son étude sur le dialecte du Dathîna comprenant quarante et un textes prosaïques (p. 7-93) et divers textes poétiques (p. 94-169), tous écrits sous la dictée des indigènes et pourvus d'une double transcription en carac-

tères latins et arabes. Pour les poésies, le savant auteur a noté la récitation chantée à côté de la récitation ordinaire. Tous les orientalistes feront le même vœu que moi, de voir M. de Landberg promptement rétabli pour terminer la seconde partie de cette œuvre si considérable.

Alfred Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, avec quatre planches. Genève. Henry Kündig, éditeur (11, Corraterie). 1905. — Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten II Band, 4 Heft. *De extispicio* capita tria, scripsit et imaginibus illustravit Georgius Blecher. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. Giessen. Alfred Töpelmann. 1905 (M. 2.80). — *Der Alte Orient*, herausgegeben von de Vorderasiatischen Gesellschaft. *Magie und Zauberei im Alten Aegypten*, von Dr. Alfred Wiedemann. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchandlung. 1905.— *Les Cylindres de Goudea*, transcription, traduction, commentaire, grammaire et lexique, par François Thureau-Dangin. Première partie. Transcription et traduction. Paris. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte. 1905.

Les lecteurs de la *Revue sémitique* connaissent depuis longtemps la grande valeur des travaux de M. Alfred Boissier, relatifs à la divination assyro-babylonienne. Plusieurs fois, nous avons dû réagir contre le découragement qui, après avoir dépensé d'énormes efforts pour venir à bout des difficultés présentées par le sujet, envahissait le savant auteur devant le silence des collègues cultivant des branches différentes et plus voyantes de l'assyriologie. M. Boissier n'a qu'à se féliciter d'avoir pu, loin du bruit âprement recherché par plusieurs, continuer et approfondir cette littérature dont il est le seul spécialiste sérieux aujourd'hui en Europe. Si l'ouvrage que nous annonçons n'avait pour résultat que de faciliter les transcriptions futures, l'auteur, dans sa modestie excessive, déclare qu'il s'estimerait déjà satisfait. Nous pouvons lui affirmer qu'il y a encore bien d'autres raisons d'attribuer au résultat obtenu une portée plus considérable qu'il n'ose envisager. Non seulement la plupart de ses traductions resteront acquises à l'assyriologie, mais la masse des vocables assyriens nouveaux ou énigmatiques parus dans ces textes et discutés dans ses notes pour être ensuite classés dans un vocabulaire particulier, est appelée à répandre un grand jour sur le rapport encore assez ténébreux des deux systèmes rédactionnels assyro-babyloniens, qui sont précisément greffés l'un sur l'autre dans ce genre de documents. Un mélange de deux langues populaires radicalement différentes, avec emploi indifférent de particules et de suffixes propres à chacune d'elles, étant matériellement impossible, tout le monde conclura qu'il s'agit seulement d'un mode de rédaction ayant pour base unique la langue assyrienne. Je regrette donc profondément que le savant auteur ait pu parler parfois d'« origine sumérienne », sans ou avec point d'interrogation. S'il a des raisons pour y croire, je le prie instamment de les exposer dans cette *Revue*, dont il est le généreux promoteur. M. le professeur R. Brünnow a donné un bon exemple à suivre; la situation nette est préférable aux tergiversations silencieuses et continuelles.

Le scepticisme pur est d'ailleurs aussi stérile dans la science que dans la religion. Nous attendons impatiemment l'apparition du supplément et du vocabulaire promis par le savant auteur pour apprécier plus en détail le mérite d'une œuvre aussi importante.

La thèse latine signée Georgius Blecher offre une revue intéressante de l'*extispice* (pronostics tirés du foie de l'animal sacrifié) chez tous les peuples du monde. M. Blecher a réuni tous les passages des auteurs anciens et des voyageurs modernes qui constatent cet usage encore de nos jours en Orient. Dans un supplément, M. C. Bezold fournit des renseignements sur la série des tablettes du British Museum relative à l'extispice, et reconnait la haute valeur des études de M. Alfred Boissier dans ce domaine difficile et encore peu cultivé.

Précise et très substantielle est l'esquisse de M. le professeur Alfred Wiedemann sur la magie et la sorcellerie dans l'ancienne Égypte. Les grandes divinités paraissaient peu accessibles à tout le monde. L'homme du peuple, en cas de besoin personnel de la vie ordinaire, préférait s'adresser à des divinités mineures et domestiques, incorporées sous forme de serpents et certains autres animaux, et censées diriger l'année, les saisons, les mois et les jours, les planètes, etc. Les formules magiques, d'une grande diversité, agissaient, par leur puissance occulte, sur les dieux, et avaient le pouvoir de les forcer à faire ce que le mage leur demandait. Tout est à lire dans les curieux détails offerts par le savant égyptologue, qui arrive à ce résultat important que toute la religion égyptienne n'était qu'une magie élaborée pour toutes les situations de la vie des hommes et des dieux.

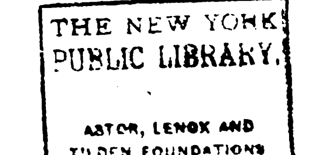
M. François Thureau-Dangin a entrepris un travail d'ensemble sur les cylindres de Goudea, dont il a publié, jusqu'à présent, diverses parties séparément. Cette première partie en offre la transcription et la traduction en regard; la seconde partie, dont nous désirons la prompte publication, contiendra le commentaire, la grammaire et le lexique. Nos lecteurs ont souvent vu signaler l'excellence de ces études; nous y reviendrons à la prochaine occasion.

C. Mondon-Vidailhet, *Chronique de Théodoros II, roi des rois d'Éthiopie* (1853-1868), d'après un manuscrit original, texte abyssin (amharique) et traduction. Librairie orientale et américaine E. Guilmoto, éditeur, rue de Mézières. Paris, 1905.

La langue officielle de l'Abyssinie moderne, l'amharique, possède une littérature assez intéressante. M. Mondon-Vidailhet en connaît tous les secrets et évite, avec la plus grande aisance, les écueils auxquels se heurtent les philologues moins expérimentés. Sa récente traduction des Chroniques de Théodoros II, d'après un manuscrit en sa possession, rend un témoignage éclatant aussi bien de son savoir de cette langue extrêmement compliquée que du bon goût littéraire qui distingue sa manière de rendre la pensée abyssine sous une forme acceptable dans notre monde raffiné. J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.



REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

I

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Prophète Sophonie.

(Suite et fin.)

CHAPITRE II

Il faut prévenir le danger par une prompte amélioration. — La recherche de Yahwé, la justice, l'humilité peuvent seules sauver au jour de sa colère. — Prévision de la destruction de la Philistide. — Destruction de Moab et d'Ammon. — Ruine de l'idolâtrie. — Massacre des Koušites. — Chute de l'Assyrie et désolation complète de Ninive.

1. Assemblez-vous, unissez-vous,
O peuple indolent !
2. Avant que vous soyez pareils aux fétus (soulevés par) les passants,
Avant que vous atteigne la colère ardente de Yahwé,
Avant que vous atteigne le jour de la colère de Yahwé !
3. Recherchez Yahwé, vous tous, (ô) humbles de la terre,
Qui pratiquez ses commandements ;
Recherchez la justice, recherchez l'humilité,
Peut-être échapperez-vous au jour de la colère de Yahwé !

*
* *

4. ʿAzza sera abandonnée,
Ascalon deviendra désert ;
Ašdod, on la chassera en plein jour,

Accaron (Eqron) sera déracinée.
5. O habitants de la plage maritime,
Peuple de Kerêthîm !
La parole de Yahwé est contre vous;
Chana'an, pays des Philistins,
Je te ferai périr en te privant d'habitants.
6. La plage maritime se changera en oasis,
En pacage de bergers et parcs de bétail.
7. Ce sera la part du reste de la maison de Juda;
Ils paîtront en ce lieu;
Le soir, ils reposeront dans les maisons d'Ascalon,
Lorsque Yahwé, leur dieu, se souviendra d'eux
Et fera revenir leurs captifs.

***

8. J'ai entendu les injures de Moab,
Les insultes des fils d'Ammon,
Qui ont vilipendé mon peuple
Et se sont agrandis aux dépens de son territoire.
9. C'est pourquoi, aussi vrai que je vis !
Dit Yahwé Ṣébaoth, dieu d'Israël :
Moab sera pareil à Sodome
Et les Benê-Ammon à Gomorrhe,
Un fourré d'épines, une exploitation de sel
Et une désolation à tout jamais;
Le reste de mon peuple les pillera,
Le reste de ma nation les aura en héritage.
10. Ce sera la conséquence de leur orgueil,
De ce qu'ils ont blasphémé et se sont vantés sur le peuple de Yahwé Ṣébaoth.

***

12. Et vous aussi, ô Kouchites !
Vous serez massacrés par mon épée.
13. Puis (Yahwé) tendra sa main vers le nord,
Fera périr Assur,
Changera Ninive en désolation,
En terre aride comme le désert.

14. Par troupeaux y reposeront
Tous les animaux de la plaine,
Le pélican (?) et le hérisson dormiront dans ses chapiteaux,
La voix du hibou (résonnera) dans les fenêtres,
Le corbeau (nichera) sur le seuil,
Dont (la porte de) cèdre a été démolie.
15. Cette ville joyeuse, assise en sécurité,
Qui disait en son cœur :
« Moi, et point d'autre ! »
Comment a-t-elle été changée en désolation,
En retraite de bêtes sauvages ?
Tous ceux qui passent à côté d'elle,
Sifflent (et) agitent la main.
11. Yahwé se montrera terrible pour eux,
Car, après avoir prouvé l'impuissance de tous les dieux de la terre,
Toutes les îles des peuples se prosterneront devant lui,
Chacune de sa place.

COMMENTAIRE

1. La leçon הִתְקוֹשְׁשׁוּ וָקוֹשׁוּ, commune aux Septante et à la Massore, ne peut signifier autre chose que « assemblez-vous et assemblez les autres », ce qui serait au figuré : « rentrez en vous-mêmes et faites se recueillir les autres ». Toutefois, cette interprétation me paraît donner un sens trop disparate de l'attribut הַגּוֹי לֹא נִכְסָף qui suit, attribut qui signifie littéralement, non « peuple non instruit ou indiscipliné » (ἀπαίδευτον), ni *gens non amabilis* (Vulgate), mais « peuple non désireux, indolent, indifférent » (cf. Genèse, xxxi, 30); le reproche s'adresse donc à l'indifférence montrée par le peuple en présence du péril imminent qui le menace. S'il en est ainsi, on peut se demander si la leçon primitive n'était pas הִתְאוֹשְׁשׁוּ וָחוּשׁוּ, « réfléchissez (Isaïe, xl, 8) et dépêchez-vous », c'est-à-dire : « réfléchissez promptement pour prévenir le danger qui vous menace ».

2. Très énigmatique le premier hémistiche בְּטֶרֶם לֶדֶת חֹק כְּמוֹץ עָבַר יוֹם qui dit littéralement : « Avant la naissance du statut, comme le fétu est passé le jour » ; simple non-sens inadmissible. Le texte alexandrin offrait visiblement : בְּטֶרֶם לֶדֶת לָכֶם כְּצִיץ עֹבֵר יוֹם = Πρὸ τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς ὡς ἄνθος παραπορευόμενον ἡμέρα, « avant que soit né à vous un jour pareil à une fleur passagère ». Les Septante devaient comprendre ainsi : « avant qu'arrive le jour où vous serez pareils à une fleur passagère » ; les images, neuves et très belles, me paraissent néanmoins hors de situation où l'on attend des expressions de colère intense et tranchante. La Vulgate, voulant conserver le mot חֹק, obtient un sens tout à fait embrouillé. *Priusquam pariat jussio quasi pulverem transeuntem diem*, sens corrigé par Luther en « Avant que la sentence soit donnée, que vous soyez poussés le jour comme le fétu (*Ehe dann das Urtheil ausgehe, dass ihr wie Spreu bei Tage dahin fahret*. L.), où le détail de la sentence a au moins un ton incisif. Il va sans dire que le sens littéral ne s'y adapte pas non plus. Une réflexion nous ouvrira peut-être une nouvelle voie. Dans les deux phrases suivantes, la particule בְּטֶרֶם est accompagnée de la négation לֹא, pourquoi n'en serait-il pas de même ici? C'est d'autant plus vraisemblable que le groupe contigu לֹדת commence précisément par un לֹ. Admettons donc, à titre d'essai, que לד est altéré de לא (peut-être par l'analogie des lettres א et ד dans l'ancienne écriture hébraïque). Le ת ira alors se joindre au groupe חק pour faire תחק, qui doit être un verbe annonçant l'état exprimé par l'idée de comparaison amenée par la particule immédiate כְּ. Le verbe qui doit concorder, pour la personne et le nombre, avec le suffixe de עליכם qui se trouve deux fois dans les phrases suivantes, ne pouvant être représenté par תְּחֹקְ ou toute autre forme de la racine חקק, dont le sens ne convient pas au contexte, il faut chercher autre chose. Or, de toutes les alternatives examinées, la correction de תחק en תהיו me semble présenter le moins de difficultés paléographiques et convenir le mieux au sens de

l'ensemble. Nous en faisons donc un point de départ, bien entendu provisoire.

Passons aux mots suivants :

L'objet comparé est מוץ ; je ne crois pas qu'on doive préférer la leçon ציץ (ἄνθος) acceptée par les Septante sur la foi de leur tête et non par embarras exégétique, car le mot suivant, qu'ils vocalisent עֹבֵר, au lieu du massorétique עָבַר, convenait beaucoup mieux à מוֹץ. Ce mot, témoin l'arabe ماص, « frotter », ainsi que l'hébreu מוץ, dont le participe מֵץ est synonyme de רֹמֵס, « fouleur » (Isaïe, XVI, 4), désigne ainsi la poussière mêlée de paille menue qui est foulée par le pied des passants et qui s'élève en l'air poussée par le vent. Dans son sens exact, מוֹץ עֹבֵר (Isaïe, XXIX, 5) ne signifie pas la poussière (mêlée de fétus) qui passe, mais la poussière soulevée par le passant qui la foule, laquelle, devenue אָבָק דַק, retombe aussitôt (לפתע פתאם) sur le sol. Conformément à ce passage qui offre une forme participielle au singulier, nous supposons, dans l'inutilisable עָבַר יוֹם, une altération du pluriel עֹבְרִים. Dès lors, l'ensemble s'agence avec une aisance parfaite : בְּטֶרֶם לֹא תִהְיוּ כְּמוֹץ עֹבְרִים, « avant que vous ne soyez pareils à la poussière foulée par les passants » ; c'est le dernier degré de l'avilissement : l'écrasement complet. Point curieux : le mot עֹבְרִים a encore eu la chance d'être divisé en deux vocables indépendants en Isaïe, XXIII, 2, où les Septante, comme la Massore, ont lu עֹבֵר יָם, διαπερῶντες τὴν θάλασσαν, « qui traversent la mer ». Une erreur analogue a séparé, dans la version gréco-syriaque, עֹבְרִים en עֹבֵר יָם ; dans Proverbes, XXVI, 10, où שֹׂכֵר עֹבְרִים, « insensé est celui qui prend comme ouvriers les gens qui passent, c'est-à-dire les premiers venus », est rendu ורויא עביר ימא, « et l'ivrogne traverse la mer », comme s'il y avait וְשִׁכֹּר עֹבֵר יָם !

La dernière phrase du verset est une légère variante de la phrase précédente.

3. Le moyen d'échapper à la prochaine catastrophe consiste dans la recherche de Yahwé, et cette recherche consiste, à son tour, dans celle de la justice et de l'humilité; צדק et ענוה, termes renfermant d'une façon très concise les trois principes moraux formulés par Michée : עשות משפט, אהבת חסד et הצנע לכת עם אלהים (Michée, vi, 8). Voyez mon commentaire; l'attribut אשר משפטו פעלו rappelle directement le עשות משפט de Michée comme sa source d'inspiration.

La particule dubitative אוּלַי a ici le sens positif exclusif de « alors, seulement », évolution souvent constatée par l'interrogatif הֲ, « est-ce que » et « certes ».

4-15. Dans ces versets, Sophonie dépeint les conséquences qu'aura le jour de Yahwé sur le sort des peuples en rapport avec la Palestine et sur celui des justes qui échapperont à la catastrophe. Ceux-ci prendront possession des pays voisins restés désérts et sans habitants.

4-7. Sort de la Philistide. Les grandes villes seront dévastées par un ennemi que le prophète ne détermine pas expressément, mais qui doit être l'Assyrie dont le châtiment clôt la série.

4. Deux allitérations, עַזָּה et עֲזוּבָה, עֶקְרוֹן et תֵּעָקֵר; une troisième était facile à combiner : אַשְׁדּוֹד בצהרים יְשֻׁדּוּדָה, l'auteur a pourtant préféré y substituer יְגָרְשׁוּהָ, afin de maintenir l'idée de désertion totale de ses habitants, qui conditionne l'occupation tranquille de toute la région par les Judéens.

5. La côte maritime (חֶבֶל הַיָּם) reçoit l'épithète כנען ארץ פלשתים, « la Phénicie du pays des Philistins », à cause de son commerce maritime plus considérable que celui de l'intérieur. Il est encore prématuré de décider que le surnom גּוֹי כְּרֵתִים a quelque rapport avec l'île de Crète; la découverte de la céramique crétoise à Gaza ne prouve pas l'établissement des anciens Crétois dans la région. Le déchiffrement de l'écriture crétoise nous apportera peut-être des renseignements historiques à ce sujet.

6. כְּרֹת רֹעִים. La signification de כְּרֹת[1] est très douteuse. On pense à כֵּרָה, « repas » (II Rois, vi, 23); il s'agirait d'endroits herbeux où le bétail trouve de quoi se nourrir. A rapprocher assyrien *kiru*, « jardin ».

8.-10. Châtiment de Moab et d'Ammon. Il est encore plus rigoureux que celui des Philistins : Désolation parfaite et éternelle du sol même sur lequel les Judéens restaurés trouveront des ronces à brûler et des mines de sel à exploiter. Ce jugement sévère, ils l'ont mérité par les blasphèmes dont ils se sont rendus coupables à l'égard d'Israël et de son pays, en se proclamant, par vanité, supérieurs à eux, comme peuple et comme possesseurs d'un meilleur pays.

8. גְּבוּלָם, mieux avec les Septante גְּבוּלִי (ὅριά μου).

9. מִמְשַׁק semble synonyme de מֶשֶׁק (Genèse, xv, 2) dont le sens de « provision » est assez probable.

Les Septante offrent la leçon curieuse דמשק (Δαμασκός)[2].

10. Dans cette répétition de 8 *b*, le mot גבולי a été abandonné.

Le verset 11, qui parle de la chute des dieux de la terre entière, est déplacé dans ce milieu et doit venir après le verset 15.

12-15. Châtiment de Kouš et d'Assur, types des peuples éloignés du sud et du nord.

12. Par Koušites, Sophonie pense évidemment les Égyptiens, ayant alors à leur tête un dynaste éthiopien. Cf. תרהקה מלך כוש (II Rois, xix, 9). Les Koušites sont traités rapidement : Ils seront massacrés par l'épée de Yahwé, visiblement au moyen des Assyriens. Cf. Isaïe, x, 5-6.

1. Jeu de mots avec כְּרֵתִים.

2. Peut-être mérite-t-elle néanmoins quelque considération. La leçon דמשק pouvait refléter un manuscrit ayant primitivement porté : דמשק ממשק חרול ואדום מכרה מלח ושממה עד עולם, « Damas sera un fourré d'épines et Édom une exploitation de sel et une désolation à tout jamais. » Dans ce cas, Sophonie s'occuperait des mêmes peuples qu'Amos, à la seule exception de Tyr, qui est déjà comprise dans l'épithète כנען (v. 5). En tout état de cause, l'absence d'une mention de l'Idumée a lieu de surprendre.

13. Au nord, l'Assyrie, seule puissance de l'époque, périra ; sa capitale Ninive sera convertie en désert.

14. Au lieu de l'incompréhensible חיתו גוי (*bestiæ gentium = allerlei Thiere unter den Heiden*, Luther), je lis גַּי (ou גַּיא, גֵּי), « les bêtes de la vallée ou de la plaine ». Le sens exact des oiseaux nommés קָאַת et קִפּוֹד n'est pas encore déterminé. Lire יַנְשׁוּף au lieu de יְשׁוֹרֵר, et avec la version grecque עֹרֵב, « corbeau », au lieu de חֹרֶב, « sécheresse ».

אַרְזָה עֵרָה (mieux אַרְזָה ou אַרְזוֹ) כִּי, « car (l'ennemi) a dépouillé, arraché la porte de cèdre qui fermait l'entrée ; les corbeaux y peuvent donc tranquillement nicher.

15. Sur l'orgueil des Assyriens, voyez Isaïe, x, 5-14.

יָנִיעַ יָדוֹ, geste de mépris équivalent de יָנִיעַ רֹאשׁוֹ qui est plus fréquent.

11. But de la destruction de ces puissances principales. Yahwé se montre si inexorable pour elles, parce qu'il a voulu détruire (mot à mot « faire mourir de consomption », רָזָה) tous les dieux de la terre, de façon que même les habitants des îles des païens, c'est-à-dire des pays lointains, qui ne connaissent pas encore Yahwé, lui rendent hommage chacun de sa place. Conclusion conforme à celle de Michée, IV, 2 ; VII, 17 ; Isaïe, II, 2 ; XVIII, 7 ; XIX, 21-25).

CHAPITRE III

Immoralité de Jérusalem. — Infidélité envers Yahwé. — Rapacité des chefs. — Prophètes traîtres et prêtres impies. — Justice infaillible de Yahwé. — Les châtiments infligés à d'autres peuples sont restés sans effet sur l'état moral de Juda. — Yahwé prépare des châtiments plus terribles pour tous les peuples. — Israël aura honte de ses actes et sera un petit peuple pauvre, se confiant en Yahwé en toute sincérité. — Alors tous les peuples du monde adoreront Yahwé et lui enverront leurs hommages. — Joie de Sion de se voir réconciliée avec son Dieu. — Gloire d'Israël restauré.

1. O impudente et souillée,
Ville trompeuse !

2. Qui n'écoute pas la voix (exhortante)
N'accepte pas d'avertissement,
Ne se confie pas en Yahwé,
Ne s'approche pas de son Dieu !
3. Ses princes, au milieu d'elle,
Sont des lions mugissants,
Ses juges, des loups du soir,
Qui n'ont plus d'os à ronger le lendemain matin.
4. Ses prophètes sont des impudents,
Hommes de trahison ;
Ses prêtres profanent ce qui est saint,
Violent la loi.
5. Yahwé (seul) est juste au milieu d'elle,
Il ne commet pas d'iniquité,
Chaque matin il exerce son jugement,
A la lumière, sans faute,
Mais l'impie ne connaît pas la honte.

***

6. J'ai détruit les peuples ;
Leurs pinacles ont été ruinés ;
J'ai dévasté leurs rues
Au point de n'y laisser un seul passant ;
Leurs villes ont été dépeuplées
Au point de n'avoir plus un seul habitant.
7. Je pensais que dès lors tu me craindrais,
Que tu accepterais l'avertissement,
Pour que ta demeure ne soit pas détruite,
Conformément à tout ce dont je t'ai prévenu ;
Mais (tes habitants), levés de bonne heure,
Ont perverti toutes leurs œuvres.
8. C'est pourquoi, attends-moi, dit Yahwé,
Au jour où je me lèverai décidément ;
Car je me suis résolu à assembler des peuples,
A réunir des royaumes,
Afin de déverser sur eux toute mon indignation,
Toute l'ardeur de ma colère,
Car (je veux que), par le feu de mon zèle,

Toute la terre soit consumée.

*
* *

11. Ce jour-là, certes tu auras honte
De toutes tes œuvres,
Par lesquelles tu t'es rendue coupable envers moi;
Car alors j'ôterai de ton milieu
Tes insolents joyeux,
Et tu cesseras d'agir avec orgueil
Sur ma montagne sacrée.
12. Je laisserai, au milieu de toi,
Un peuple pauvre et humble
Qui cherchera un refuge dans le nom de Yahwé.
13. Le reste d'Israël ne commettra pas d'iniquité,
Ne proférera point de mensonges,
Et on ne trouvera dans leur bouche
Le langage de la fraude.
Aussi, (pourront-ils) paître (leurs troupeaux),
Et se reposer sans que personne les inquiète.
9. Car alors je donnerai en échange aux peuples
Un langage clair,
Pour qu'ils invoquent tous le nom de Yahwé,
Pour qu'ils l'adorent d'un même hommage.
10. D'au delà des fleuves de Kouš,
Les chefs de la fille de Pout
M'apporteront des offrandes.

*
* *

14. Chante, ô fille de Sion!
Pousse des cris joyeux, ô Israël!
Réjouis-toi de tout cœur,
O fille de Jérusalem!
15. Yahwé a fait cesser tes peines;
Le roi d'Israël
A repoussé tes ennemis;
Yahwé est au milieu de toi,
Tu ne verras plus aucun malheur.
16. En ce jour-là, il sera dit à Jérusalem :
N'aie aucune crainte,
Sion, ne te décourage pas!

17. Yahwé, ton Dieu, est au milieu de toi,
Il est un héros qui sauve,
Il se réjouit grandement de toi,
Il médite de son amour (pour toi),
Il fait de toi l'objet de ses chants.



18. J'ai rassemblé ceux qui étaient éloignés du lieu de l'assemblée,
Ils sont avec toi,
Afin que tu ne subisses pas la honte à cause d'eux ;
19. Je m'occuperai de tous ceux qui t'oppriment en ce temps-là,
Je sauverai la (brebis) boiteuse
Et je rassemblerai celle qui a été repoussée ;
Je ferai d'elles un objet de renommée
Et de glorification par toute le terre,
(Au lieu de) la honte qu'elles ont subie (jusqu'alors).
20. En ce temps-là, je vous ramènerai,
Au même temps, je vous réunirai ;
Car je ferai de vous un objet de renommée
Et de gloire parmi tous les peuples de la terre ;
Lorsque j'aurai accompli votre restauration
Devant vos yeux mêmes. Yahwé le dit !

COMMENTAIRE

Ce chapitre revient à l'exhortation acerbe dirigée contre Jérusalem, dont la démoralisation profonde est énergiquement dépeinte dans les cinq premiers versets formant un groupe compact. Après une telle introduction véhémente, on s'attend à une répétition en termes encore plus violents du terrible châtiment annoncé précédemment à l'arrivée du jour de Yahwé, qui doit amener un massacre général du peuple et l'occupation définitive du pays par les ennemis destructeurs. Mais, parvenu à cette limite extrême, un poignant remords réagit dans l'esprit de notre prophète comme dans l'esprit de ses prédécesseurs en des situations identiques. Un frémissement

intérieur éveille en lui l'idée patriotique que le zèle pour Yahwé et la morale outragée avaient refoulée pendant son discours indigné et menaçant. Israël, sa chair et son sang, Israël, le peuple rallié à Yahwé au moyen d'une alliance éternelle, ne peut et ne doit être anéanti ! La Judée, sa patrie sainte, demeure unique de Yahwé sur terre, sera-t-elle transmise à de nouveaux possesseurs qui glorifient d'autres dieux? Non, ce serait blasphémer que d'y croire. L'horreur du résultat direct finit par découvrir un biais conciliant, auquel le prophète s'attache avec toute l'ardeur de son âme déchirée. La crise passera sans conséquence radicale. Un petit reste de justes échappera, et c'est ce petit reste qui refera un peuple nouveau et digne des anciennes prévisions, restaurera les ruines et rendra au sol natal dévasté son antique fertilité. Comment se fera le revirement dans la conduite d'Israël si profondément corrompu? En voyant que Yahwé traite encore plus durement les nations païennes à cause de leurs méfaits. Israël n'a vu, jusqu'à présent, que la destruction sporadique de quelques localités particulières, il n'en a pas tiré l'enseignement nécessaire; la destruction en masse de plusieurs peuples iniques réunis, produira l'effet désirable, et Israël s'amendera à la dernière heure, avant que la catastrophe ne l'ait emporté avec eux.

1. Sophonie s'adresse à Jérusalem en la désignant par trois épithètes ambiguës : הוֹי מֹרְאָה וְנִגְאָלָה הָעִיר הַיּוֹנָה. Les Septante les prennent en bonne part : « O ville illustre (= מְרָאָה?) et délivrée, la colombe » (Ὦ ἡ ἐπιφανὴ καὶ ἀπολελυτρωμένη πόλις, ἡ περιστερά). La Vulgate fait débuter par un blâme et finir par des éloges : *Væ provocatrix et redempta civitas, columba!* Les modernes voient partout un blâme; Luther : « Malheur à la ville horrible, immonde et tyrannique! » (*Wehe der scheusslichen, unfläthigen, tyrannischen Stadt!*). Ce sens général cadre bien avec ce qui suit, mais le détail prête au doute. יוֹנָה, participe actif féminin de ינה, se dit aussi de l'épée (חֶרֶב הַיּוֹנָה, Jérémie, XLVI, 16) et ne semble pas différer du participe *hiph'il* מוֹנֶה, מוֹנָה (Isaïe, XLIX, 26), « qui trompe par surprise, qui exploite par avidité ». Le

sens de « souillée » pour נִגְאָלָה (= נִגְעָלָה) est certain ; mais celui de מוֹרְאָה reste douteux. On incline à « celle qui est l'objet du regard des autres » (מוֹרְאָה = מַרְאָה). Pour le sens péjoratif, cf. Ézéchiel, xxviii, 17.

2. לא שמעה בקול, à suppléer יהוה.

3. אריות, suppléer לטרף (Psaumes, civ, 21).

L'antithèse לַבֹּקֶר appuie la leçon massorétique עֶרֶב ; les Septante ponctuent עֲרָב, « Arabie ». On pourrait invoquer זְאֵב עֲרָבוֹת (Jérémie, v, 5) pour corriger ערב en עֲרָבָה, « plaine, désert ».

L'acception de « laisser un reste » pour גָּרַם est avec raison révoquée en doute par Wellhausen ; elle vient des Septante, qui ont probablement tablé sur la leçon גָּמְרוּ pour גָּרְמוּ. Si l'on ponctue גֵּרְמוּ (cf. Nombres, xxiv, 8), on obtient le sens : « ils (les loups) n'ont pas cassé les os au matin » avant de se dérober à la vue des hommes, parce qu'ils ont déjà tout dévoré, chair et os ; les juges, de même, ont tellement exploité le peuple qu'il ne possède plus rien.

4. Les prophètes sont des extravagants, des rôdeurs, des vagabonds (Juges, ix, 4) ; cf. le même reproche aux prêtres (Osée, vi, 9) et aux prophètes d'Israël (Osée, iv, 9 ; ix, 8). — Je crois que בֹּגְדוֹת est pour בְּגָדוֹת, singulier בְּגָדָה, vocalisation analogue à חָכְמוֹת (Proverbes, ix, 1), de חָכְמָה.

חָמְסוּ תוֹרָה. Les prêtres ont commis des violences (חָמַס) envers la loi, ont violé la loi qu'ils devaient enseigner et profané les choses saintes qu'ils devaient apprendre à respecter (חללו קדש), double fonction que la Loi leur impose (Lévitique, xi, 10-11).

5. Dans ce verset, la justice de Yahwé est mise en opposition avec l'impudence des impies. Wellhausen y entend la marche immuable de la nature : « Yahwé accomplit ce qui lui incombe, il conduit régulièrement le cours des étoiles et le changement des saisons, donne la lumière du soleil et la

pluie, etc. (Genèse, VIII, 22). » Mais la localisation בְּקִרְבָּהּ, « au milieu d'elle (de la ville) » paraît peu favorable à l'application aux phénomènes universels. Puis, au lieu de לֹא יַעֲשֶׂה עַוְלָה, on s'attend à לֹ' יַע' נָקָם, « n'exerce pas de vengeance ». Si je ne m'abuse, il s'agit seulement de la protection journalière que Yahwé accorde à son prophète et proclame ainsi jour par jour son jugement, son droit de prêcher sa doctrine morale. La situation est la même que Michée, VII, 8-10, passage qui a servi de modèle au nôtre et qui est beaucoup plus développé. Remarquer les expressions parallèles יהוה אור לי ; אראה ; משפטו = משפטי ; יתן לאור = יוציאני לאור ; בצדקתו = צדיק ; בשת = בושה. Cette interprétation se recommande par sa simplicité et n'exige l'admission d'aucune glose.

La phrase négative finale וְלֹא יוֹדֵעַ עַוָּל בֹּשֶׁת, tirée de la phrase positive וְתֵרֶא אֹיַבְתִּי וּתְכַסֶּהָ בוּשָׁה (Michée, VII, 10), dépasse le modèle par un pessimisme très accentué. Michée espérait encore pouvoir assister à la chute et à l'abaissement de son ennemie, c'est-à-dire de la coalition des faux prophètes contre son enseignement; Sophonie se résigne à la persistance infinie de l'hostilité et se borne à flétrir ses adversaires comme des hommes iniques, qui ne savent pas ce que c'est que la honte, en d'autres mots, comme des gens sans scrupule ni conscience.

La dépendance certaine de ce verset — contre l'authentique duquel on ne donne aucune raison — à l'égard de Michée, VII, 10, fournit une preuve incontestable non seulement de l'antiquité, mais aussi de l'authenticité de Michée, VII, dont le verset 10 forme partie intégrante et inséparable, ainsi que je l'ai démontré dans mon commentaire. L'emploi des mots גאל, ינה, צדה, חוצות (« rues », non « champs », *Felder*, W.), פקד על, « commander, ordonner » (*befehlen*, W.), ne milite nullement pour une date tardive; on ne peut pas avoir la prétention de connaître exactement l'état du lexique hébreu du temps de Sophonie, comme d'ailleurs de n'importe quelle autre époque de son histoire : le flair personnel est toujours sujet à caution.

6. Yahwé a déjà détruit plusieurs peuples (גוים) dont les citadelles (פנותם) restent désolées ; les rues ou routes (חוצותם) sont démolies (החרבתי), de sorte que personne n'y passe (מבלי עבר) ; leurs villes ont été tellement ravagées (נצדו) qu'elles n'ont plus d'habitants. Le verbe צדה existe avec le même sens en assyrien : *Kussa uşaddi*, « j'ai démoli le trône » (D. H. W., 563 *b*) ; en araméen, il signifie « devenir vide ».

Les doublets מבלי איש et מאין יושב sont des variantes.

7. Yahwé pensait que ce fait, montrant que son jugement atteint durement les coupables, inspirerait de la crainte à Israël (תיראי אותי), et que celui-ci accepterait l'avertissement (תקחי מוסר) pour se corriger, afin que sa demeure ne soit pas ruinée (לא יכרת מעונה) conformément à ce (lire כאשר ou ככל א' au lieu de כל אשר) que j'ai établi contre lui, c'est-à-dire conformément à la charge que j'ai confiée aux ennemis amenés à le punir (פקדתי עליה ; cf. Jérémie, xv, 3). Or, il n'en a pas été ainsi : au contraire, Israël a déployé encore plus de zèle (השכימו ; cf. Jérémie, vii, 3. W.) dans ses œuvres immorales (השחיתו כל עלילותם). La phrase ולא יכרת מעונה כל אשר פקדתי עליה revêt une nuance très différente d'après Wellhausen, qui fait la remarque suivante : « Pour מעונה, il faut naturellement lire avec les Septante מעינה : il ne disparaîtra jamais à ses yeux. לא יכרת a ce sens par exemple dans la locution fréquente : Il ne manquera jamais un héritier à David sur son trône. פקד על = « commander, ordonner » ; Job, xxxvi, 23 ; II Chroniques, xxxvi, 23 ; Esdras, i, 2. » C'est sur ces citations que s'appuie la date récente du passage, traduit comme il suit : *Ich dachte : nun wird sie mich doch fürchten, wird Zucht annehmen und es wird ihr nie aus den Augen schwinden was ich ihr befohlen habe, aber nur um so eifriger haben sie ihr verderbtes Wesen getrieben.* Mais qui ne voit pas que, s'il s'agissait de commandements religieux, l'expression « disparaître » (*schwinden*, כרת) serait hors de propos, car, dans l'état de rébellion où se trouvait le peuple, les commandements divins étaient depuis longtemps négligés et violés ; la situation aurait plutôt exigé la forme positive disant au contraire : « Je pensais qu'il accomplirait à l'avenir tout ce

que je lui avais commandé » (ויעשה כל אשר פקדתי עליה). L'antithèse finale, accentuant l'augmentation de la corruption après l'avertissement donné, corrobore notre manière de voir.

La dernière phrase, peignant l'entêtement des méchants, est parallèle à la fin du verset 5, mais avec une tournure positive, tandis que l'autre indiquait l'impudence de ces êtres par la négative לא.

8-20. Cette partie fait connaître comment l'obstination persistante d'Israël prendra fin et quel résultat son repentir aura sur l'extension du yahwéisme parmi les autres peuples du monde. Mais voyons d'abord ce qu'en pensent les maîtres de la critique moderne. Wellhausen écrit : « Le rapport de cette pièce à la précédente est tout pareil au rapport de Michée, VII, 7 et suivants, à VII, 1-6. Le châtiment est annoncé aux païens, au lieu de l'être au Juifs. Au reproche amer, sans que le revirement soit motivé d'une manière quelconque, succèdent subitement consolation et promesse : attendez seulement au temps final messianique (*wartet nur auf die messianische Endzeit*) où les païens, sous lesquels vous êtes actuellement sujets aux souffrances (*unter denen ihr jetzt zu leiden habt*), soient apprivoisés par des coups puissants, et les juifs impies soient séparés de la communauté. Nous avons ici, au lieu de la prophétie historique et d'origine orale, l'eschatologie dogmatique et littéraire, fondée par Ézéchiel, avec des traits fermement développés et valant pour tout temps. Tous les païens seront empilés (devant Jérusalem ?) et sévèrement punis, puis ils se convertiront au culte de Yahwé. En même temps, une crise intérieure se passera au milieu de la communauté théocratique et relèvera au faîte le parti des hommes pieux. La diaspore aussi sera assemblée ; par contre, il n'est nullement parlé du retour de l'exil. Cf. Schwally, l. c., p. 230 et suivantes. »

Ce serait raisonner d'or si la prémisse était exacte. On édicte d'autorité qu'Ézéchiel a fondé une eschatologie dogmatique inconnue de ses prédécesseurs, puis on déclare apocryphe le troisième chapitre de Sophonie, parce qu'il énonce une théorie analogue à celle d'Ézéchiel. Le procédé est très simple et d'autant plus sûr qu'il a déjà été employé avec *succès* dans des pièces analogues et également *interpolées* dans les écrits des

prophètes antérieurs. Ceux qui n'ont pas une confiance excessive dans cette panacée chirurgicale, et nous sommes de ceux-là, trouveront, au contraire, que les visions eschatologiques en cause sont communes à tous les prophètes de l'époque du schisme, qui, en les annonçant, les varient toutefois selon leur tempérament et leur imagination personnels. Sur le fond commun, Sophonie sait également tramer à sa manière; son modèle principal reste Michée, IV, 11-13. Il s'y tient si strictement qu'il croit pouvoir se passer de dire formellement quel endroit sera le théâtre du grand rassemblement des puissances païennes, ni pourquoi ces puissances seront si sévèrement punies. Pour les lecteurs de Michée, rien n'est douteux : la réunion aura lieu devant les murs de Jérusalem et dans la mauvaise intention de la ruiner de fond en comble et d'exterminer tous les habitants. Leur destruction sera alors suffisamment motivée, non par le mérite des Judéens, ceux-ci n'en ont aucun, mais par l'acte détestable que les païens entendent accomplir en guise d'outrage à l'adresse de Yahwé, qu'ils présument être impuissant à sauver son peuple. Cette intervention aussi tangible et aussi grandiose de Yahwé au moment du péril extrême fera réfléchir les plus endurcis et les obligera à revenir vers lui humbles et mortifiés. Les versets 11-13 développent amplement la nature de cette amélioration morale et son effet sur l'état politique du pays. Les versets 9-10 s'occupent ensuite de l'effet produit sur les peuples en dehors des limites étroites de la Syrie, à propos du culte de Yahwé. Ces deux groupes ont été intervertis par les anciens copistes, et de là naquit l'obscurité qui s'est répandue sur la marche régulière des événements annoncés.

8. Le jugement prévu est très proche, cela ressort de l'expression חַכּוּ לִי, « attendez-moi et vous verrez bientôt ce que je ferai », Habacuc, II, 3; חַכֵּה־לוֹ est formellement expliqué par בֹּא יָבֹא לֹא יְאַחֵר, « il viendra sans retard ». Il y a donc lieu de s'étonner qu'un éminent connaisseur comme M. Wellhausen ait pu y trouver une idée messianique d'un avenir lointain. L'influence de l'esprit évangélique a semé des allusions messianiques partout où il n'y a que de l'actualité intéressant

le sort des contemporains. L'exégèse a beaucoup souffert de ce mysticisme à demi lucide. Si l'on maintenait au moins la leçon massorétique לְיוֹם קוּמִי לְעַד, l'idée d'un avenir éloigné pourrait se justifier, mais, quand on admet la vocalisation לְעֵד (Septante, Wellhausen), le transfèrement de la prophétie dans le vague des siècles encore invisibles comporte la pensée bizarre d'assurer l'impunité de la génération contemporaine et même de plusieurs générations suivantes, et d'augmenter ainsi l'audace des impies qui se soucient fort peu de ce qui arrivera après eux. Puis, l'idée de « prendre parti » (*Partei ergreifen*) dans la lutte entre Israël et les païens (*in dem Streit zwischen Israel und den Heiden*. W.) apparaît ici d'une manière absolument inattendue, car il n'est nullement question d'une lutte pareille. Malgré le témoignage des Septante, les mots לְיוֹם קוּמִי לְעַד כִּי מִשְׁפָּטִי לֶאֱסֹף גּוֹיִם וגו' ne sont certainement pas primitifs, et il est indispensable de lire לְיוֹם קוּמִי לַעֲרֹךְ מִשְׁפָּטִי, « le jour où je me lèverai pour exposer mon jugement, ma cause »; exposition qui aboutira à la citation des peuples (לֶאֱסֹף גּוֹיִם) et des dynastes (לְקָבְץ מַמְלָכוֹת, pour לְקַבְּצִי מ'), afin de les châtier avec toute la sévérité de la justice indignée (לִשְׁפֹּךְ עֲלֵיהֶם זַעְמִי כֹּל חֲרוֹן אַפִּי). L'exécution sera anéantissante comme le feu dévorant (כִּי בְּאֵשׁ קִנְאָתִי תֵּאָכֵל כָּל הָאָרֶץ).

11. Ce jour-là Israël aura bien (ou finalement) honte (lire לֻא = לוּא au lieu de לֹא; cf. Genèse, xxx, 34) de tous ces actes de rébellion commis envers son Dieu. Les orgueilleux incorrigibles (עַלִּיזֵי גַּאֲוָתֵךְ) seront seuls retirés de la compagnie des repentis (אָסִיר מִקִּרְבֵּךְ), afin qu'ils ne corrompent pas les autres par leur insolence (וְלֹא תוֹסִפִי לְגָבְהָה עוֹד).

12. Il n'y restera qu'une population pauvre et humble (עַם עָנִי וָדָל qui s'appuiera sincèrement sur le nom de Yahwé (וְחָסוּ בְּשֵׁם יְהוָה).

13. Ce reste d'Israël s'abstiendra de tout acte d'iniquité et n'emploiera plus le mensonge et la ruse propres aux ambitieux et à ceux qui sont avides de richesses. Il se contentera d'avoir ce qui est nécessaire pour vivre et pour se loger (כִּי הֵמָּה יִרְעוּ

ורבצו), sans craindre des tribulations éventuelles (ואין מחריד). Les images sont empruntées à la vie pastorale, parce qu'elle paraît plus facile que celle de l'agriculteur, mais cela ne veut pas dire que le prophète désire un retour à la vie pastorale de l'époque antérieure à la conquête du pays.

9. La particule motivante כִּי se rapporte à la phrase précédente ואין מחריד : la sécurité désormais persistante de la terre sainte sera assurée par ce fait que Yahwé, après avoir exercé ses jugements terribles, convertira les païens à son culte, de sorte qu'ils invoqueront tous sans exception (לקרא כלם), et d'une prononciation claire (שׂפה ברורה), le nom de Yahwé sous sa forme originale hébraïque, et non pas seulement sous forme d'une épithète dans leurs propres langues signifiant : dieu, seigneur, tout-puissant, ou d'autres attributs analogues ; de telle façon il sera impossible de supposer que leurs hommages s'adressent à un autre dieu qu'à celui d'Israël. Tel est le sens de cette prédiction remarquable relative à la conversion finale de toute l'humanité à la religion de Yahwé, dont Israël sera à la fois le prêtre (Exode, XIX, 6 ; LXI, 6), l'oint ou messie (Habacuc, III, 13) et le prophète (Psaumes, CV, 15).

Tous les peuples prendront la même part dans le culte de Yahwé, bien entendu, du temple de Jérusalem, où ils viendront faire leurs dévotions et apprendre la vraie doctrine religieuse (Michée, IV, 2 ; Isaïe, II, 3). Le mot שְׁכֶם, « part » (Genèse, XLVIII, 22), désigne la contribution matérielle au culte, comme les dons et les offrandes sacrificielles, indispensables pour l'entretien de la classe sacerdotale et la majesté des cérémonies.

10. Le sens général de ce vers ne laisse aucun doute : les gens (עתרי בת פוצי) habitant au delà des fleuves de l'Éthiopie (מעבר לנהרי כוש) apporteront des offrandes en l'honneur de Yahwé (יוֹבִלוּן מִנְחָתִי). Mais quelle est la tribu qui porte le nom précité ? Wellhausen l'abandonne à son sort en désespoir de cause. Les Septante tablaient sur le même groupe de consonnes



qu'ils divisaient en עֲתָרַי בְּתְפוּצַי, « j'agréerai mes dispersés » (mot à mot : « mon agrément (de עתר, « exaucer, agréer ») sera avec mes dispersés (תפוצי pour תפוצותי), *προσδέξομαι ἐν διεσπαρμένοις μοῦ*). La Vulgate lit avec l'hébreu עֲתָרַי, mais change בת en בני : *inde supplices mei, filii dispersorum meorum, deferunt munus mihi.* Luther : On m'apportera comme cadeau mes adorateurs, savoir les dispersés d'au delà des fleuves de l'Éthiopie (*Man wird mir meine Anbeter, nehmlich die Zerstreueten von Jenseit des Wassers im Mohrenland herbringen zum Geschenk*). Pour le sens, la comparaison avec Zacharie, VIII, 23 ; Isaïe, LXIX, 9 ; LXVI, 20, est des plus séductives; cependant, en raison de la difficulté de donner à עתרי la signification de « mes suppliants », je proposerai provisoirement la leçon פוט (pour פוצי) עַתֻּדֵי בת, « les boucs de la fille de Pout », membre de phrase qu'on peut considérer soit comme objet, soit comme sujet du verbe יוֹבִלוּן. Dans le premier cas, les boucs seront amenés par les pèlerins de Pout, pays voisin de Kouš, au sud de l'Égypte. Dans le second cas, par עַתֻּדִים, « boucs », il faudra comprendre les puissants et les chefs, comme dans Isaïe, XIV, 9; XXIV, 6; ce sont les grands de Pout qui apporteront les offrandes ordinaires à l'occasion du pèlerinage. Cette dernière interprétation semble convenir mieux à l'esprit de l'époque de Sophonie.

14. Tout est clair dans ce verset : Sion et Jérusalem sont invitées à se réjouir en poussant des clameurs d'allégresse.

15. Yahwé a ôté ton exécuteur, ton bourreau, la puissance païenne chargée de te châtier. Pour ce sens de משפט, cf. Habacuc, I, 12. Vocaliser מְשַׁפְּטֵךְ, parallèlement à אֹיְבֵךְ.

L'attribution à Yahwé du titre de « roi d'Israël » (מלך ישראל) réfléchit un mécontentement général du régime dynastique, une hostilité cachée qui n'ose pas encore se plaindre ouvertement. Les règnes entre Ézéchias et Josias étaient bien faits pour produire un pareil malaise.

16. יֵאָמֵר, le peuple dira à Sion des paroles encourageantes : il n'y a rien à craindre désormais; Yahwé, qui

demeure au milieu de toi, est assez puissant pour te sauver de n'importe quel ennemi (גִּבּוֹר יוֹשִׁיעַ); il médite (sous-entendu : הַטּוֹבָה, « le bien »; cf. l'opposé מחריש הרעה, I Samuel, XXIII, 9) par suite de son amour pour toi (באהבתך); il est tellement bien disposé envers toi, qu'il pousse des clameurs joyeuses (יגיל עליך ברנה). Les images empruntées à la vie familiale marquent énergiquement la satisfaction suprême qui se sent heureuse de voir tout le monde heureux autour de soi.

17. Continuation de la même pensée en employant la première personne du singulier.

Mais la plus grande partie du verset a été étrangement méconnue. Les Septante rattachent la première phrase au verset précédent et le traduisent « comme au jour de fête » (ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς), donc כְּיוֹם מוֹעֵד au lieu de נוּגֵי מִמּוֹעֵד. Le reste n'est qu'une série de non-sens : « je rassemblerai tes blessés » מְכַּיִךְ pour מִמֵּךְ?); « hélas, qui a pris la honte sur elle? » (καὶ ἀνάξω τοὺς συντετριμμένους σου· οὐαί τις ἔλαβεν ὀνειδισμὸν ἐπ' αὐτήν). Par suite d'une curieuse inadvertance, la Vulgate confond l'hébreu נוּגֵי avec le latin *nugæ* et traduit : « Les plaisanteurs qui se détourneront de la loi je rassemblerai » (נוגי מִמּוֹעֵד אספתי, comme si מועד pouvait signifier « loi »), « parce qu'ils furent de toi » (מִמֵּךְ הָיוּ), « afin que tu n'aies plus honte » (מַשְׂאֵתֵךְ pour מַשְׂאֵת) à cause d'eux » (עלידם חרפה pour עָלֶיהָ חרפה). Luther a trouvé moyen d'y placer son horreur de l'*opus operandum* : « Ceux qui étaient angoissés par des préceptes, je les retirerai, qu'ils viennent de toi; lesquels préceptes étaient leur charge, dont ils avaient honte » (*Die, so durch Satzungen geängstet waren, will ich wegschaffen, dass sie von dir kommen; welche Satzungen ihre Last waren, davon sie Schmach hatten.*) Enfin, la critique moderne paraît très désireuse d'y trouver l'idée de *communauté* qui marque l'époque postexilique : « Ceux qui ont été dispersés de la communauté, je les ai rassemblés, ils sont à toi, et aucun outrage ne se manifestera contre eux » (*Die von der Gemeinde versprengten habe ich gesammelt, sie gehören zu dir, und keine Schmähung*

wird laut gegen sie: W.). Il faut avouer que, malgré la supposition, du reste bien énigmatique, puisque מועד ne signifie jamais « communauté » (*Gemeinde*), le verset n'a rien gagné en limpidité, car, d'une part, on ne sait guère ce qu'y cherchent les mots « ils sont à toi » ; d'autre part, le mot נוגי est accompagné d'un point d'interrogation par le commentateur lui-même. A mon avis, le verset devient intelligible quand on lit עמך au lieu de ממך, et מוגי au lieu de נוגי : « Ceux qui étaient écartés, éloignés (מוגי, *hophal* de הגה = יגה) du lieu de l'assemblée (= du temple ; cf. Lamentations, II, 6 ; Psaumes, LXXIV, 8), je les ai rassemblés, ils se sont joints à toi (עמך היו pour ממך ה'), afin que tu ne supportes pas la honte à cause d'eux. » Il s'agit des exilés éphraïmites qui sont depuis longtemps éloignés du temple de Jérusalem et vivent dans la diaspore au milieu de peuples étrangers, événement qui était une honte perpétuelle pour les Judéens qui proclamaient partout la toute-puissance de Yahwé. La foi que les frères déracinés de l'ancien royaume d'Israël retourneront dans la patrie pour que, unifiés à Juda, ils partagent avec lui les félicités de l'avenir, n'a jamais abandonné les prophètes, et il eût été étrange de ne pas en trouver trace dans les prédictions de Sophonie. Cette intention rend toute la clarté désirable aux expressions, très vagues en apparence, des versets suivants.

19. Explication des termes concis גבור יושיע (v. 17) : Je m'occuperai pour châtier (עשה את ; cf. עשה אתך, Ézéchiel, XXII, 14) tous ceux qui chercheraient à t'opprimer en ce jour-là, à l'opposé de ce qui est souvent arrivé jusqu'à présent, où je t'ai abandonné à leurs mains (Isaïe, XLVI, 6, *passim*). La leçon des Septante : הנני עשה אתך למעניך, « Voici ; je m'occuperai de toi à cause de toi » ('Ιδοὺ ἐγὼ ποιῶ ἐν σοὶ ἕνεκά σου) est moins satisfaisante ; le verbe עשה ne fait aucune difficulté (contre W.). L'image de הצלעה והנדחה est empruntée à Michée, IV, 6.

Suppléer תחת avant בשתם, « au lieu de la honte subie auparavant » ; cf. חרפה (v. 18). On trouvera singulière la re-

marque de Wellhausen : « A la fin du verset se trouve בשתם perdu ; peut-être provient-il de בשובי שבותם? (*Am Schluss des Verses Steht* בשתם *verloren; ist es vielleicht aus* בשובי שבותם *entstanden?*). Les Septante ont changé בשתם en ויבושו, « et auront honte » (*καὶ καταισχυνθήσονται*), sous-entendant « les ennemis » et la Vulgate l'a tout à fait négligé.

20. Répétition presque entière du verset précédent, néanmoins avec quelques variantes qui généralisent l'extension de la félicité de la restauration et marquent à la fois la proximité de l'événement prévu : « En ce temps-là, je vous amènerai (אביא אתכם ; sous-entendu « à votre pays », אל ארצכם), et aussitôt (וְכָעֵת pour וּבְעֵת) je vous rassemblerai (קַבְּצִי אתכם, mot à mot : « (sera) mon action de vous rassembler »), car je ferai de vous tous un objet de renommée et de louange (= de célébrité) parmi tous les peuples de la terre, en opérant votre restauration devant vos yeux (= de votre vivant, *ihr sollt es noch erleben*. W.). Pour כָּעֵת, « aussitôt, en même temps »; cf. Juges, XIII, 23. Sophonie insiste à deux reprises sur le caractère passager de l'exil et l'arrivée presque immédiate de la restauration ; n'est-ce pas la meilleure preuve qu'il ne s'agit pas de l'époque messianique ?

NOTES ADDITIONNELLES

II, 3. M. Wellhausen remarque : « Les expressions et les conceptions sont déjà tout comme dans les Psaumes. Je ne peux supprimer un doute sur l'authenticité du verset. » Va encore pour les « expressions », si l'on peut *prouver* que les mots n'ont pas existé auparavant, ce qui appartient cependant à la *prophétie lexicographique*, mais refuser à un prophète judéen du VIe siècle la possibilité de *concevoir* l'idée de « justice et d'humilité » comme des vertus appréciées par Yahwé, serait stupéfiant si on ne savait pas dans quelles dispositions de mauvaise humeur la psychologie biblique est traitée par l'*École*. בקשו צדק = צדק צדק תרדף (Deutéronome, XVI, 20); בקשו ענוה répond à הצנע לכת (Michée, VI, 8).

II, 11. Prenons pour un sentiment personnel la supposition que l'emploi du mot איים paraît étrange dans la bouche de Sophonie (W).

II, 12. Nous avons fait remarquer, dans le commentaire, que la place adéquate du verset 11 est après le verset 15. Cela situe la sévérité à l'égard des Kouchites avant la conversion des païens, et fait disparaître la contradiction apparente sur laquelle W. s'appuie pour suspecter le propos contre Moab et Ammon. Par Kouchites, Sophonie entend l'Égypte dominée par un dynaste éthiopien. Voir le commentaire.

II, 13. Le suffixe de יָדוֹ se rapporte à Yahwé et nullement à un ennemi anonyme (les Scythes), qui, après avoir atteint l'Égypte, se retournerait vers le nord pour menacer Ninive (W). וַיֵּט pour וְיַטֶּה; cf. וַיַּךְ = וְיַכֶּה (Osée, XIV, 6).

L'idée suggérée par Eichhorn, Hitzig et Ewald, que les ennemis visés par Sophonie sont les Scythes, procède d'une exégèse insuffisante, et le consentement général qu'elle a reçu parmi les critiques n'est dû qu'à la circonstance qu'elle répond parfaitement à l'état d'âme singulièrement déprimé qu'ils attribuent aux prophètes. Sophonie et Jérémie, ayant pris connaissance de l'invasion de ces barbares venus du haut nord, se précipitent avec une fureur de lycanthrope pour annoncer la destruction de tous les peuples de la terre, sans même se donner la peine de nommer ces envahisseurs ignorés de tous, ni seulement leur assigner la fonction d'agir en « fléau de Yahwé » (Isaïe, X, 5, *passim*)! J'ai discuté la question dans mes *Recherches bibliques*, tome III, pages 834-839, en relevant la source de l'illusion, et je me borne à y renvoyer le lecteur, qui y trouvera également l'appréciation de l'idée de Wellhausen que les prophètes anciens (בימים קדמונים) invoqués par Ézéchiel sur l'arrivée future de Gog du pays de Magog (XXXVIII, 17) sont ses presque contemporains, Sophonie et Jérémie. Je suis pourtant obligé de citer son avis sur le premier :

« Sophonie attend, au chapitre I, une dévastation générale du monde entier, sous laquelle Juda souffrira également. Au chapitre II, il laisse prévoir que Juda serait éventuellement ménagé; les ennemis se dirigent vers la Philistide et vers

l'Égypte. Cela s'adapte au rapport d'Hérodote (I, 105) que les Scythes sont allés vers l'Égypte en passant par le pays des Philistins. Mais il est intéressant que Sophonie attend la destruction de Ninive par les Scythes; il ne paraît pas savoir qu'ils ont, au contraire, délivré Ninive du siège des Mèdes. »

Voilà, au fond, une nouvelle hypothèse : Sophonie serait mort avant le retour des Scythes en haute Asie, à moins qu'il n'ait ignoré ce que tout le monde savait en Palestine. Mais, en ce cas, il devait aussi ignorer que la Philistide et le reste de la Syrie, et plus encore Moab et Ammon ou le pays des Koušites, etc., où les Scythes n'ont jamais mis le pied, s'étaient très bien portés après le départ des envahisseurs, et donnaient ainsi un flagrant démenti à ses prévisions exterminatrices. On voit à quelles énormités aboutit la fameuse introduction de l'invasion scythique dans les prophéties de Jérémie et de Sophonie. Le motif de pareilles visions noires chez les prophètes d'Israël serait, si l'on abonde dans l'esprit des critiques, aussi dépourvu de tout sentiment de pitié et de morale que la fameuse lettre scellée de sept sceaux que l'*agneau* seul est digne d'ouvrir (Apocalypse, v, 2). L'explication en a été donnée plus haut.

J. Halévy.



Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade.

(Suite.)

P. 122-125. Devant l'insistance qu'on met à répéter que, pour l'ancien Israël, les personnes saintes ne sont pas celles qui mènent une vie pareille à celle de Dieu, résultant d'une perfection morale (*welche ein gottähnliches, weil sittlich vollkommenes, Leben führen*), mais des hommes qui sont venus en contact avec la vie divine (*sondern Menschen die in Berührung mit göttlichem Leben gekommen sind*), nous devons, à notre tour, rappeler le vrai sens du terme קָדוֹשׁ que nous avons déterminé dans les remarques aux pages 87-88. Vivre d'une vie sainte, comme celle de Yahwé, est une conception idéale mais irréalisable pour le mortel; le yahwéisme l'a toujours entendu ainsi, c'est pourquoi il n'accorde le titre de « saint » ni aux patriarches, ni aux prophètes, ni à ceux, parmi les prêtres, qui n'ont pas été particulièrement consacrés au service du temple. Dans un sens plus large, cette épithète est attribuée à Israël tout entier, comme le peuple que Dieu a choisi pour faire atteindre au monde le plus haut degré possible de cet idéal éthique (Genèse, XII, 3; XVIII, 18-19; Exode, XIX, 5-6, *passim*). Le langage populaire et la poésie sont encore plus généreux avec le titre de « saint » et de « prophète » (Psaumes, CV, 15; II Rois, IV, 9).

D'autres points de valeur secondaire ont aussi besoin d'être revus :

1. L'expression יד יהוה, employée dans la prophétie, désigne, selon son sens ordinaire, non une vision intérieure, mais une sensation imprévue de la présence de la divinité, pour ainsi dire une mise de la main sur le corps par une personne non remarquée; une insistance plus forte se dit יד יהוה חזקה עלי (Ézéchiel, III, 14); de là l'abstraction חֶזְקַת הַיָּד (Isaïe, VIII, 11). Recevoir l'inspiration a pour terme technique בא בי ou נפל עלי רוח (יהוה); une possession matérielle, nécessairement ex-

primée par בא בי יהוה, ne figure nulle part dans la Bible. Le Nouveau Testament emploie, au contraire, des locutions telles que « Satan entra en lui » (Luc, XXII, 3 ; Jean, XIII, 27), « tu as un démon » (Jean, VIII, 48), etc. Du reste, contrairement à la théorie biblique, qui limite les visions prophétiques à des objets d'intérêt national et religieux, les visions de l'Évangile plongent dans le mysticisme pur et n'ont pour but que la glorification du voyant lui-même : Jésus voit Satan tomber du ciel sur la terre (Luc, X, 18), Étienne voit Jésus qui se tient debout à la droite de Dieu (Actes, VII, 55-56).

2. Des naziréens possédés de Yahwé (*von Jahve besessene*, נְזִרִים), il n'y a nul vestige dans la Bible. A propos de Samson, on lit : « L'esprit de Yahwé commença à le frapper à Maḥanê-Dân, entre Sarea et Eštaol (Juges, XIII, 25) ; il s'agit donc du courage guerrier qui se manifesta en lui dans une localité voisine de son lieu natal, probablement à l'occasion d'une affaire avec les Philistins. Selon le narrateur, c'est sa qualité de nazir de naissance qui lui a valu cette distinction.

3. « On trouve également des traces d'une autre sorte de mantique chez les possédés de Yahwé. Pendant que l'inspiré est accablé de la forme lourde de la possession divine et reste sans conscience, il a le sentiment qu'il est transporté par l'esprit qui le domine dans un lieu étranger et qu'il y contemple des choses mystérieuses » (Ézéchiel, XI, 1 ; XXXVIII, 1 ; XL, 1). »

En laissant de côté la prétendue possession de Yahwé, on a oublié de tracer une ligne de démarcation entre le génie biblique, toujours national et religieux, et le génie évangélique constamment mystique et personnel. Des voyages aériens invisibles d'Ézéchiel, l'un démasque les vilenies secrètes de la classe dominante (XI, 1-12) ; l'autre s'efforce de rendre la vie à une nation mourante (XXXVII, 1-14) ; le troisième tâche de tracer un plan complet du sanctuaire et de la Jérusalem nouvelle, ainsi qu'un projet de législation pour l'État futur du yahwéisme. En face de ces visions, motivées par une piété sincère, ennoblies par un patriotisme ardent, l'Évangile nous fournit deux exemples de ravissement qui corroborent l'esprit de glorification personnelle que j'ai signalé ci-dessus. Jésus,

porté par Satan, fait trois pérégrinations aériennes : une dans le désert, où il résiste à la tentation de changer les pierres en pains (Matthieu, IV, 1-4); une autre sur le pinacle du temple, où il refuse de se jeter en bas de crainte de tenter le Seigneur; une troisième, sur le sommet d'une haute montagne, où il refuse tous les royaumes du monde pour garder sa qualité de Fils de Dieu (Matthieu, IV, 1-10). De son côté, l'apôtre Paul raconte, sous une forme altruiste et pleine d'onction, à ses néophytes que, quatorze ans auparavant, il fut ravi jusqu'au troisième ciel, et que, étant au paradis, il entendit des paroles ineffables qu'il n'est permis à un homme de rapporter (*Si gloriari opportet — non expedit quidem —, veniam autem ad visiones et revelationes Domini. Scio hominem*[1] *in Christo ante annos quatuordecim — sive in corpore nescio, Deus scit — raptum hujusmodi usque ad tertium. Et scio hujusmodi hominem — sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit —, quoniam raptus est in Paradisum et audivit arcana verba quæ non licet homini loqui.* Corinth., XII, 1-4). Les visionnaires amateurs des apocryphes et des pseudo-épigraphes sont plus loquaces, ce qui les rend instructifs, et, en tout cas, intéressants; l'ambition de garder le secret transcendantal pour eux seuls ne s'observe que chez les mystiques bien délibérés.

4. « En raison du rapport prépondérant de Yahwé avec le sexe masculin, comme dieu de la guerre, il est important d'observer que juste dans les temps plus anciens, nous rencontrons plus de femmes inspirées par Yahwé que plus tard : Miryam (Exode, XV, 20 et suivants; Nombres, XII); Débora (Juges, V, 12) à côté de Hulda (II Rois, 14 et suivants). » Il eût été plus exact de dire qu'après l'exil il n'y a pas de prophétesse du tout; la seule No^cadya, contemporaine de Néhémie, était une prophétesse de pacotille (Néhémie, VI, 14). A la naissance de Jésus, il y eut un regain de femmes inspirées comme Élisabeth (Luc, I, 41) et Anne (*ibid.*, II, 46). La prophétie célébrait une magni-

1. Cet homme est naturel lui-même : Paul de Tarse. Citoyen romain, il a appris des rhéteurs l'avantage du style précieux et l'utilité du *nescio* conciliant; il s'en fait un régal.

fique renaissance dans la nouvelle secte[1] et les femmes devaient bien en avoir leur part.

5. A mon avis, il n'est nullement prouvé que Moïse fût prêtre (p. 25). Deutéronome, XXXIII, 8, qui est une bénédiction attribuée à Moïse, à l'adresse de la tribu de Lévi, l'homme fidèle qui porte les *Urîm* et *Thummîm* ou oracles sacerdotaux (חמיך ואוריך לאיש חסידך) est certainement Aaron et non Moïse, lequel n'aurait pas dit non plus de lui-même : « que tu (Yahwé) as éprouvé à Massa, réprimandé sur les eaux de Meriba » (אשר נסיתו במסה על מי מריבה). On sait que la réprimande en cause, trop forte dans ses conséquences et reçue sans murmure de la part de Moïse et d'Aaron (ils furent condamnés à mourir hors de la terre promise), était considérée comme un exemple servant à montrer la sainteté de Yahwé, c'est-à-dire le désir que le fidèle n'ait pas un seul moment de faiblesse dans sa confiance (וַיִּקָּדֵשׁ בם). D'autre part, Juges, XVIII, 30, même au cas où Jonathan, le prêtre du temple idolâtrique de Dan, eût été le petit-fils de Moïse (Massore et Septante ont Manassé, מנשה, au lieu de משה), ne prouverait rien pour Moïse, car l'initiateur de ce culte se félicitait d'avoir, à défaut d'une aronide, investi du sacerdoce un lévite, au lieu d'en investir un homme d'une autre tribu (כי היה לי הלוִי לכהן).

6. Les prophètes, nous affirme-t-on (p. 26), exerçaient leur savoir comme une profession contre paiement (*Sie üben ihr Können als Profession gegen Bezahlung*). J'en doute encore. I Samuel, IX, 6, atteste que celui qui avait besoin de consulter le prophète lui apportait un don ; on agissait de même en se présentant à un supérieur de tout genre, dieu, roi, chef, sans qu'on puisse dire qu'ils exercent une profession à gages. Pour les prophètes en particulier, l'histoire de Geezi (II Rois, V, 20-27) montre qu'ils refusaient même d'accepter les dons les plus considérables et avec quelle rigueur l'avidité du gain de l'entourage a été réprimée. Le même désintéressement constitue un devoir pour les rabbins de l'époque talmudique, et même, à l'époque

1. Actes, II, 2-4, 14-20 ; IX, 10 ; X, 44-46 ; XI, 27-28 ; XV, 32.

actuelle, dans toutes les communautés de l'Arabie demeurées sans contact avec l'Europe. Ils exercent tous les métiers qui leur permettent de continuer les études religieuses. A ce propos, le pharisaïsme a une devise qui cherche sa pareille : Celui qui vit du travail de ses mains vaut mieux que celui qui est sévère en religion (גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים). Chez les néo-prophètes ou apôtres, c'est la vente du pouvoir mystique qui était repoussée (Actes, VIII, 18-21), mais il était recommandable de vivre sans gêne aux frais des autres. La devise est : « Celui qui travaille (pour le salut) mérite qu'on le nourrisse (Matthieu, X, 10; I Corinth., IX, 7).

P. 127. « Deutéronome, XXXIII, 8-10, connaît, pour la première fois, que tous les prêtres sont issus (*abstammen*) de Lévi, fils de Jacob, mais il connaît encore l'état réel de la chose, qu'ils viennent de tout le peuple, sans toutefois sentir la contradiction (*kennt aber noch den wirklichen Sachverhalt, das sie aus altem Volk sind, ohne Jedoch den Widerspruch zu empfinden*). »

La sérénité avec laquelle cette déduction est énoncée invite à mettre le lecteur en mesure de juger, en toute connaissance de cause, la teneur de ce passage dont la critique moderne se sert pour prendre en état flagrant d'erreur toute la tradition biblique, qui voit dans les prêtres une section des descendants de la tribu de Lévi aussi patriarcale que les onze autres. Le texte porte :

8. « A Lévi, il dit : Tes Urîm et tes Thummîm, (ô Yahwé !) seront à ton homme fidèle que tu as éprouvé à Massa, réprimandé sur les eaux de Meriba;

9. Qui a dit, à propos de son père et de sa mère, je ne les ai pas vus, qui ne distingua pas son frère, qui ne connut pas ses enfants, mais observa ta parole et garda ton alliance.

10. (Ses descendants) enseigneront tes jugements à Jacob, ta loi à Israël, ils offriront l'encens devant toi, l'holocauste sur ton autel.

11. Bénis, ô Yahwé, sa force; agrée l'œuvre de ses mains; frappe les reins de ses adversaires; (frappe) ses ennemis au point qu'ils ne puissent se relever. »

Comme on voit, les versets 8 et 10 énumèrent des fonctions

purement sacerdotales : délivrer des oracles, enseigner et exécuter la loi, et officier dans les sacrifices.

Le verset 9 mentionne avec satisfaction un acte de fidélité accompli par la tribu de Lévi tout entière, sans distinction entre prêtres et non prêtres, ou lévites. Le poète fait allusion à la scène qui s'est passée près du Sinaï à la célébration du culte du veau d'or. Moïse donna l'ordre à ses partisans lévites de tuer tous les adorateurs de l'idole, quand même ils fussent leurs proches parents ; et l'ordre fut rigoureusement accompli sans hésitation aucune (Exode, XXXII, 26-29). Moïse loua ces fidèles et les établit fonctionnaires du culte yahwéiste à titre de *beraka* (ברכה, « bénédiction = don libéral » (Juges, I, 15 ; I Samuel, XXX, 26), parce que chacun d'eux avait agi contre son fils et son frère (כי איש בבנו ובאחיו). Notre poète élargit l'action en y ajoutant le père et la mère (האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בנו לא ידע). On sait que le narrateur de l'Exode coupe court à toute réalisation de violence parricide, en déclarant que toute la tribu de Lévi donna suite à l'appel de Moïse (ויאספו אליו כל בני לוי), circonstance qui a doublé le mérite de sa résolution.

Somme toute, l'auteur de la bénédiction mosaïque connaît non seulement la double division de la tribu de Lévi en prêtres et en non prêtres, mais les confond en une unité compacte formant une seule tribu, en parfaite concordance avec les données du narrateur de l'Exode.

Connaît-il aussi une autre donnée selon laquelle les prêtres seraient venus de toutes les tribus indifféremment ? Si oui, il doit y faire allusion dans le verset 10, le seul qui reste du groupe consacré apparemment à Lévi. Je ne réussis pas à découvrir cette allusion désirable.

Dans une notice, déjà vieille d'une dizaine d'années, je me souviens d'avoir rendu vraisemblable que cette bénédiction appartient primitivement à (la tribu de) Juda et doit se placer après les mots וזאת ליהודה ויאמר, tandis que le reste de ce dernier verset, où il faut substituer שמעון à יהודה, est une prière en faveur de (la tribu de) Siméon ; ainsi :

וזאת לשמעון ויאמר שמע יהוה קול שמעון ואל עמו תביאנו
ידיו רב לו ועזר מצריו תהיה

ולֹיהודה אמר ברך יהוה חילו ופעל ידיו תרצה מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון

« Et ceci à Siméon, il dit : Écoute, ô Yahwé, la voix de Siméon, ramène-le à ses proches, multiplie sa force et sois pour lui un aide contre ses oppresseurs.

A Juda, il dit : Bénis, ô Yahwé, son armée, agrée l'œuvre de ses mains; frappe aux reins ses adversaires et ses ennemis, de manière qu'ils ne puissent se relever. »

Le désir de voir Siméon ramené (après la guerre) à ses proches viserait le fait que la tribu de Siméon a été établie dans une partie du territoire de la tribu de Juda (Josué, XIX, 1-9).

La bénédiction de Juda se passe de commentaire, car elle cadre parfaitement avec la situation réelle : Juda possédait une armée puissante, faisait de nombreuses expéditions et emportait souvent la victoire sur ses ennemis.

Si cette interprétation est exacte, comme je le crois, il faut abandonner l'idée d'en tirer quelque chose au sujet de la tribu de Lévi.

Mais si même on s'arrête au texte reçu et que l'on prenne חילו dans le sens strictement possible de « son effort » pour diriger au mieux l'administration du culte, ce verset contiendrait deux demandes, savoir : la pleine réussite de l'œuvre religieuse et la ruine des ennemis de la tribu de Lévi, mais pas le moindre écho de l'origine éclectique du sacerdoce mosaïque, comme on nous l'affirme avec une assurance qui ne prévoit même pas la possibilité d'une contestation.

Le savant critique, acceptant les autres théories de son école, ajoute des détails :

« Le fait que (*dass*) les membres de la tribu de Moïse qui ne sont pas arrivés à se procurer un territoire pendant la conquête du pays, aient été préférés à la distribution des places sacerdotales (*bei der Besetzung von Priesterstellen*), a eu pour résultat la transformation de la tribu de Lévi, qui était originairement une souche purement mondaine (Genèse, XXXIV, XLIX, 5), en une tribu sacerdotale (*bewirkte die Umbildung des ursprünglich ein weltlichen Stammes Levi, Gn., 34, 48, 5, f. in einem Priesterstamm*). Les fractions privées de pos-

session saisirent volontiers ce moyen de subsistance (*diesen Nahrungszweig*), mais les prêtres qui, en réalité, ne ressortaient pas de Lévi, ont émis la prétention d'avoir cette origine (*pretendierten diese Abstammung*). »

Ne dirait-on pas que la prudente *High Critical School* avait des *reporters* à la distribution du territoire palestinien après la conquête, lesquels, à l'opposé des historiens bibliques, auraient vu, de leurs yeux vu, que les lévites, et surtout les descendants de Moïse, sont revenus les mains vides de leurs expéditions belliqueuses. Serait-il indiscret de demander pourquoi la malchance s'est particulièrement attachée à ceux dont les ancêtres savaient le mieux manier les armes? Phinéas (Nombres, XXV, 7-8), les lévites (Exode, XXXII, 26-29), Moïse (*ibid.*, II, 12), Lévi (Genèse, XXXIV, 25-26), en ont donné des preuves convaincantes. Les lévites ont-ils donc dégénéré depuis leur entrée en Palestine? La belle Rahab qui, avancée en âge, a encore pu convoler en noces légitimes avec l'aïeul de David (Matthieu, I, 5), a-t-elle eu beaucoup de compagnes aussi séduisantes qu'elle et désastreuses spécialement pour les congénères du grand prophète? Une explication était nécessaire et nous ne l'avons pas.

Puis, nous ne voyons guère l'utilité des renvois à Genèse, XXXIV et XLIX, 5-7, pour prouver que Lévi était primitivement (*ursprünglich*) une tribu mondiale; les affaires dont il s'y agit sont situées à des époques antérieures à la formation des tribus. Que l'historien en pense tout ce qu'il veut, il est évident que les narrateurs ne pouvaient sortir de leur rôle en introduisant des transformations cultuelles étrangères à leur sujet. Pour l'histoire de Sichem, la chose va de soi; quant à l'allocution de Jacob, sa disposition envers les trois frères aînés, Ruben, Siméon et Lévi, est pleine de reproches très sévères pour des crimes récents, et l'on veut qu'il parle de la haute fonction sacerdotale accordée plus tard aux descendants du troisième, par suite d'un zèle religieux momentané? L'habitude de supprimer des sujets qui ne conviennent pas à leur cadre est aussi courante chez les artistes de la parole que chez ceux du ciseau et du pinceau.

Enfin, nous restons sceptique à propos de la distribution



des places sacerdotales à des groupes inutiles à la constitution d'une nation. Dans la réalité, de tels groupes disparaissent d'eux-mêmes et se confondent dans les tribus au milieu desquelles ils s'établissent. Il ne viendra à l'idée de personne d'évincer le sacerdoce indigène par des vagabonds étrangers qui n'en ont pas la vocation. Le voudrait-on, qu'on se heurterait à la résistance de la classe privilégiée qui ne se laisserait pas dépouiller au profit de nouveaux venus, et la victoire reste toujours au nombre, d'autant plus facilement dans le cas présent, que rien n'empêchait, au besoin, les prêtres lésés de se créer une généalogie mosaïque pour prévenir la ruse des intrus.

La théorie que nous combattons est donc contraire aux saines notions historiques.

P. 128. Si, dans l'ancien temps, les prétendus prêtres mosaïtes (pas aronides, s'il vous plaît!) accaparent toutes les places encore au règne de David, qui avait pour *son* prêtre l'élide Ebyathar, au règne de Salomon il fut supplanté par Sadoc, un homme de provenance inconnue, et ses descendants restèrent en fonction dans le temple. « Plus tard, la circonstance que Sadoc était un parvenu a causé de la peine (*hat Schmerzen bereitet*); de là le remaniement survenu au texte massorétique de II Samuel, xv, 24 et suivants. Dans le texte massorétique, viii, 17, Sadoc a été étiqueté élide au moyen du déplacement des noms. »

Personne n'a jamais mis en doute l'habileté des critiques à défendre les remaniements qu'ils supposent; il s'agit ici de la nécessité de remanier; là-dessus, les avis peuvent différer. Sadoc est un inconnu. Accordé. Mais cela signifie, tout au plus, que le narrateur de l'histoire (II Samuel, xv, 24) n'était pas informé sur ce point; cela empêche-t-il de présumer que David qui l'employait, ait connu son origine aronide? Voici un exemple piquant : Melchisedec, prêtre et roi de Salem, surgit comme un *Deus ex machina*, Genèse, xiv, 18; frappé de cette singularité, un aggadiste chrétien raisonna comme il suit : « Melchisedec, (qui est) sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement, ni fin de sa vie (c'est-à-dire dont on ne sait ni quand il est né, ni quand il est mort), est l'image du Fils de Dieu, qui est de la tribu de Juda; Abraham et les

lévites, en sa personne, ont donné la dîme à Melchisedec et ont reçu de lui la bénédiction sacerdotale. »

Donc, le sacerdoce de la tribu de Lévi fut destiné à être remplacé par le sacerdoce *judéen* du Fils de Dieu (Hébreux, VII).

Revenant au sujet historique en débat et changeant les noms propres et les épithètes qui les qualifient, le syllogisme des critiques prend la forme que voici :

Sadoc, (qui est) sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement, ni fin de sa vie, partant de race inconnue, est prêtre officiant au temps de David ;

David, son fils Salomon et les lévites, ont donné la dîme à Sadoc à titre de grand prêtre ;

Donc, le pontificat élide de sa race mosaïte a été remplacé par un pontificat d'origine profane.

Aggadiste et critique argumentent *ab ignoto*, construisent le même syllogisme et obtiennent le même résultat.

Cela nous dispense de nous arrêter à la *fraude pieuse* perpétrée par un scribe pour se faire passer l'*affliction* que lui avait causé l'origine plébéienne du pontife. Dans sa joie étourdie, il a malheureusement oublié de corriger dans la phrase ובני דוד כהנים היו (II, VIII, 18), « les fils de David étaient prêtres », le mot choquant כהנים, « prêtres », en גבורים, « héros », ou quelque épithète analogue. Par cette négligence, il a perdu le fruit de sa *piété*, car le sacerdoce est tout de même devenu éclectique. Logiquement, la critique devait entrer plus en avant dans l'idée de l'aggadiste et déclarer hardiment que Sadoc était un *judéen*, parent de David, qui voulait avoir le sacerdoce dans sa tribu, afin de pouvoir diriger à son aise le parti religieux de la nation.

Il va sans dire que nos réserves sont encore plus formelles au sujet de l'opinion de la même école, qui considère que l'institution par Moïse du pontificat et de la division de la tribu de Lévi en prêtres et en lévites, affirmée par P, ne repose que sur une *grosse falsification préméditée* qui fit reculer les réformes de Josias à l'époque de la naissance de la religion. Toutes nos

recherches sur cette question nous ont donné un résultat contraire, et nous attendons une réfutation en règle.

P. 130. On tient fermement à nous inculquer que, outre l'office de juge, l'enseignement des prêtres dénommé Thora consistait dans l'instruction relative à des questions religieuses, cultuelles, juridiques et morales, d'après l'usage et la coutume qui se superposent bien à la volonté de Dieu. On ajoute que cette Thora est aussi absolument orale (*eine Rechsprechung und Belehrung über religiöse, kultische, rechtliche und sittliche Fragen nach Gewohnheit und Herkommen die sich ja mit Jahves Willen decken. Durchweg ist auch diese Thora eine mündliche*). Le prophéte Osée atteste, au contraire, l'existence d'un grand nombre de lois (= articles, commandements), rédigées par écrit (אכתב לו רבי תורתי), et se plaint de ce que, par la négligence des prêtres, ces lois soient ignorées par le peuple כמו זר נחשבו, Osée, VIII, 12). Il me sera permis de faire crédit à Osée. L'énoncé que je conteste contient, d'ailleurs, deux autres inexactitudes qu'il sera utile de relever : 1° La sentence au moyen de l'oracle porte le titre de משפט (Deutéronome, XXVII, 21), jamais celui de תּוֹרָה ; 2° les usages et coutumes du peuple, loin d'être d'accord avec les instructions de Yahwé, en formaient l'opposition diamétrale. Il faudrait faire table rase de tous les écrits prophétiques pour soutenir un propos aussi étrange.

P. 132. Au lieu des anciennes étymologies de נביא, pour la plupart d'ordre mystique, il eût fallu rappeler le verbe courant en assyrien *nabû*, « appeler, nommer, proclamer, annoncer »; participe *nabîu*, *nabû*, « appelant, annonçant ». Chez les Hébreux, נָבִיא (pour נָבָא) a pris une signification religieuse, « qui parle au nom de la divinité, prophète ».

Ibidem. « Aussi longtemps que la chevelure pousse encore, le naziréen reste sous le vœu et a, étant relié à la *vie* (?) de Yahwé, à observer des abstinences (des défenses tabou), abstinence de tous les produits de la vigne, du deuil rituel qui contamine... Le vœu se termine par le sacrifice des cheveux. C'est pourquoi Samson perd sa force surnaturelle lorsque ses cheveux tombent. Le récit de Samson montre que les nazi-

réens accomplissent leurs actes à l'état de l'extase (*dass die Nasiräer ihre Thaten im Zustande der Ekstase vollbringen)*, Juges, XIV, 6, 19; XV, 14. »

Le défaut de cette exposition réside, comme je l'ai souvent remarqué, dans la confusion de l'esprit des récits populaires et l'esprit de la législation mosaïque. Le conteur, connaissant l'organisation des naziréens consignée dans Nombres, VI, a trouvé bon de gratifier ses compatriotes d'un Hercule national, qui fait bonne figure parmi ses collègues chez les autres peuples. La signification du rite est d'une clarté aveuglante. L'homme qui se consacre à Dieu doit mener une vie sacerdotale; il s'abstiendra donc du produit de la vigne qui trouble l'esprit, demeurera rituellement pur et conservera intacte sa couronne de cheveux; *nézer*, נֵזֶר (abrégé de נזר שְׂעַר רֹאשׁ), symbolise son état de *nazir*, נָזִיר; au terme du naziréat, il se coupe les cheveux et rentre dans l'état profane. L'art du conteur logea dans les cheveux de Samson le secret de sa force extraordinaire. Tout le drame se développe avec une conséquence remarquable. Amateur de belles femmes, comme son collègue grec, il entre sans souci dans le guêpier philistin, tue un lion, pose une devinette aux invités au festin des noces, perd le pari grâce à sa femme, tue trente Philistins pour acquitter sa dette d'honneur, incendie la moisson de ceux-ci en attachant des brandons aux queues de trois cents renards; ayant été ligotté par les siens et livré malgré eux aux Philistins, il rompt ses liens, fait de grands massacres d'ennemis et devient juge en Israël. Mais son amour pour les Philistines lui devient fatale: pendant sa visite à une femme du monde à Gaza, on ferme les portes de la ville pour s'emparer de lui, mais il arrache tout l'appareil de la porte et le dépose sur une montagne de la Judée. Insouciant comme il est, il tombe amoureux de la traîtreuse Dalila. Par ses cajoleries, elle cherche à lui arracher le secret de sa force. Après quelques propositions évasives, il lui apprend qu'elle réside dans sa chevelure. La traîtresse lui coupe les sept tresses de cheveux et le livre aux Philistins qui lui crèvent les yeux et le chargent de travaux d'esclaves dans la prison. Lorsque ses cheveux

recommencèrent à pousser, les Philistins, réunis au théâtre pour célébrer sa prise, l'obligent à faire l'acrobate pour les divertir. Alors il invoque Yahwé et renverse les colonnes moyennes en prononçant le fameux mot : « Que je meure avec les Philistins », et l'édifice, en s'écroulant, devient le tombeau d'un grand nombre d'ennemis. Telle est l'épopée de Samson, héroïque, humaine et patriotique surtout, traits distinctifs de la poésie hébraïque. Qu'on m'excuse de m'être longtemps arrêté sur cette histoire très connue. La responsabilité en est aux mythologues modernes qui se sont entendus à me gâter mon incomparable Samson.

Le mysticisme se fait, d'ailleurs, joliment apprécier par l'extase que le critique attribue à notre héros sur la foi de l'expression anodine ותצלח עליו רוח יהוה, qui signifie simplement « L'esprit de force (toute force vient de Dieu) vint à lui ou le saisit », ce qui est l'opposé de la crainte désignée par le manque de רוח (Josué, v, 1). On ne saisit pas bien ce que cette acribie mythomane fait des expressions ותהי על יפתח רוח יהוה (Juges, xi, 29) et ותצלח רוח יהוה אל דוד מהיום ההוא ומעלה (I Samuel, xvi, 13); veut-elle dire que Jephté envahit l'Ammonitide en état extatique ou que, depuis son onction, David devint somnambule? Et dans l'histoire de Samson même, fait-elle exécuter en état d'extase la mise en pièces du lionceau (Juges, xiv, 6) et massacrer une fois trente Philistins pour les dépouiller (*ibid.*, 19), une autre fois mille personnes avec une mâchoire d'âne découverte par lui dans son rêve lucide? D'ordinaire, l'extase jette le sujet par terre et lui enlève la force physique (Nombres, xxiv, 4; Ézéchiel, ii, 2; Daniel, x, 15-17); nous ne savons rien d'un effet contraire. Dans le cas de Samson, il s'agit simplement d'un רוּחַ גְּבוּרָה, qui est le compagnon surnaturel de la méditation et de la conscience lucide (Isaïe, xi, 2; Michée, iii, 8).

P. 133. On fait un large abus de l'expression « enlacé de la vie de Dieu » (*von göttlichen Leben umwoben*), à propos de קָדֵשׁ et קְדֵשָׁה; nous nous sommes déjà expliqués plus haut à ce sujet. Deutéronome, xxiii, 18, défend la prostitution professionnelle des deux sexes (Genèse, xxxviii, 21; I Rois, xiv, 24,

בארץ; Job, xxxvi, 14), sans égard au temple de Yahwé, où le fruit de ces métiers honteux ne pouvait être accepté comme vœu (Deutéronome, xxxvi, 15). Lévitique, xix, 29, n'a non plus rien à voir avec le temple. Les maisons publiques étaient placées, chez les autres Sémites, sous la surveillance de la police (Hammurabi, Josué, ii); l'hiérodulisme proprement dit semble avoir été restreint au culte d'Astarté.

P. 135. Le rituel concernant le *pur* et l'*impur* est la maison hantée des critiques modernes. Il ressortirait de Romains, xiv, 14, que ces qualités ne résident pas dans les choses elles-mêmes, mais « dans ce que la croyance religieuse leur attribue des rapports à des puissances supérieures ». Cependant la sentence négative, déjà annoncée Genèse, i, 31, sous forme affirmative, est seulement interprétée dans le texte, car l'apôtre veut dire que, selon Jésus, l'impur n'existe que pour celui qui croit à la loi abolie par lui[1]. La seconde idée, relative aux rapports avec les esprits bons ou mauvais, ne s'y trouve pas du tout, mais chez les gnostiques et les cabalistes qui ont vécu plus tard. La théorie du tabou est peut-être vraie pour l'époque préhistorique des Sémites, mais aux époques bibliques, le système rituel repose sur une base toute différente et qui est celle-ci : L'homme doit offrir à Dieu une partie des objets dont il se sert pour se nourrir. Cette base instinctive du sentiment religieux a produit chez les ritualistes hébreux le syllogisme suivant :

Majeure : Dieu a créé des animaux inoffensifs et des animaux offensifs.

Mineure : La faveur de Dieu ne peut être obtenue par le sacrifice des animaux offensifs que l'homme fuit avec terreur.

Conclusion : Donc, la nourriture ne doit se faire que d'animaux inoffensifs, afin que Dieu puisse en avoir sa part.

1. *Scio et confido in Domino Jesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei, qui existimat quid commune esse, illi commune est.* Du reste, il ne s'agit ici nullement de choses pures ou impures, mais exclusivement d'aliments défendus ou licites. Le scandale causé au frère conservateur par celui qui n'observe pas les distinctions de la loi alimentaire (v. 15) vient de la contravention à cette loi, non du fait de l'impureté contractée pour quelques heures seulement et qui n'exige aucun rite purificateur.

Divisions spéciales :

A. Animaux offensifs.

1) Animaux carnivores ;
2) Oiseaux carnivores ;
3) Reptiles et insectes ;
4) Poissons rapaces ; indice : manque d'écailles et de nageoires ;
5) Animaux mi-rapaces, ruminants solipèdes ou à sabots non fendus.

B. Animaux inoffensifs :

1) Herbivores ; indice : ruminants à sabots fendus ;
2) Oiseaux herbivores ;
3) Une certaine catégorie de sauterelles ; indice : possession de longues pattes (?) ;
4) Poissons non rapaces ; indice : possession d'écailles et de nageoires.

Tel est le schéma de la loi alimentaire mosaïte (Lévitique, XI ; Deutéronome, XIV). Pour le rite sacrificiel, on a été obligé de faire des restrictions dès l'interduction des deux sacrifices quotidiens dits תְּמִידִים. Dans le but de prévenir toute interruption éventuelle de ce sacrifice fondamental, qui rattachait visiblement Israël à Yahwé, et aussi pour assurer les sacrifices pendant les grandes fêtes, on trouva nécessaire de ne prendre les victimes que dans la catégorie des ruminants domestiques, savoir dans les espèces bovine, ovine et caprine, et parmi les oiseaux, la colombe et la tourterelle, qu'on pouvait facilement acquérir. Il y a lieu de présumer que cette restriction est devenue obligatoire lors de la centralisation du culte à Jérusalem. Ézéchiel, XLVI, 13-15, parle de la עולה תמיד comme d'un rite ancien.

Les lois alimentaires et les lois sacrificielles découlent du même principe dont le but est de faire d'Israël un peuple saint rattaché indissolublement à Yahwé ; il n'y a pas la plus légère ombre d'un système tabou, ni de possessions démoniaques qui troublent l'esprit des mystiques modernes. La distinction du pur et de l'impur a aussi existé chez d'autres peuples, mais la marche de son développement chez eux n'a pas encore été assez étudiée.

P. 139. Celui qui touche un cadavre humain est impur pendant sept jours, la durée exacte du deuil ordinaire; de même, celui qui entre dans la maison du mort, qui coopère à l'enterrement d'un mort, ou prend part au repas du deuil. M. Stade se rallie à l'idée que l'impureté ne vient pas du cadavre, mais de l'esprit du mort (*Totengeist*) qu'on s'imagine rester près du cadavre dans la maison du mort ou dans le tombeau. On se demande d'où l'esprit lui-même a contracté l'impureté qu'il répand autour de soi, lui qui était pur du vivant du corps. Une autre question s'impose également : comment un esprit à qui on rend un culte peut-il être regardé comme impur? Dès le moment qu'on passe outre aux données bibliques qui affirment le contraire, il eût été plus logique, en reprenant l'idée de la possession, de soutenir qu'aussitôt l'âme sortie, des démons impurs prennent possession du cadavre et propagent ainsi l'impureté. Cette croyance est répandue surtout en Babylonie. La mort peut seule expliquer l'impureté du cadavre d'un animal, où il ne saurait naturellement être question d'un esprit.

Nous conservons donc des doutes sur les preuves alléguées (p. 139): 1) נפש אדם, analogue à נפש חיה, désigne le corps, non l'âme; 2) les rites de la tonsure et des blessures à cause du deuil seront discutés plus bas; 3) la restriction concernant le deuil du grand prêtre et l'interruption du naziréat, par suite d'un deuil, ont été expliqués plus haut; 4) l'assertion que les ossements de morts souillent bien l'autel de Yahwé, mais non l'homme sacrifié sur lui, est des plus contestables : les sacrifices d'enfants s'adressaient à Moloch, non à Yahwé; quant au sacrifice de la fille de Jephté, fût-il réel, il est si isolé et le fait d'un chef de brigands, qu'on ne peut le considérer que comme un abus religieux (cf. Deutéronome, XXII, 30-31). Nous restons, en attendant, dans l'ancienne interprétation. Le corps mort est le symbole de la malédiction de Yahwé et contamine la terre (Deutéronome, XXI, 22-23). Pourquoi? Parce que la mort est, dans la théorie monothéiste, toujours le châtiment d'un crime ouvert ou caché. Les démonstrations violentes du deuil sont presque des insultes à l'égard de Yahwé qui est le juge juste par excellence. Pour ce qui concerne

le repas funèbre qui fut primitivement un rite du culte des ancêtres commun à tous les peuples anciens, il avait pris de bonne heure, en Israël, la forme d'un banquet de condoléance et de consolation. La coutume fut tolérée et elle s'est conservée jusqu'à nos jours, tout en se modifiant légèrement sur certains détails[1]. Les remarques sur les spéculations tardives de P sont les expressions d'un sentiment personnel.

Comme preuve positive que la source de l'impureté réside dans la matière, on peut alléguer : 1° le cas de la lèpre, dont le nom נגע צרעת ou נגע seul désigne un contact extérieur ; 2° la lèpre des maisons et des étoffes, et la supposition qu'elle disparaîtrait après une semaine d'attente ou après un bon nettoyage ; 3° l'impureté graduée des matières connexes avec la volupté sexuelle : sperme, menstrues, tandis que les autres déjections ne sont entachées que de saleté.

Concluons : L'impureté procède du corps et la distinction entre pur et impur, comme celle entre saint et profane, a, dans le mosaïsme, un but symbolico-moral.

Encore quelques remarques indispensables.

P. 141. Je trouve le traitement du *totem* bien capricieux : tantôt on les dévore comme dieux, pour s'emparer de leur pouvoir occulte ou sainteté, tantôt on les tient pour indignes comme denrée comestible et très glorieux comme noms de personnes et de tribus ; exemple : l'âne (בני חמור) et le chien (כֶּלֶב). La consolation « Ces animaux étaient également sacrés au temps du paganisme (*Solche Thiere waren zur Heidenzeit gleichfals heilig*) » fera peut-être exulter Azor ou Toto qui ne sont pas si mal partagés, mais le malheureux Aliboron, indignement asservi, pousserait un formidable juron s'il pouvait faire autre chose que braire.

P. 142. Le sujet fournit naturellement une occasion favorable à la comparaison : « Ces lois alimentaires intéressent le théologien chrétien aussi à cause que, par elles, se montre l'écart de l'Ancien Testament vis-à-vis de la prédication de Jésus,

1. L'impureté de la bête morte d'elle-même (נְבֵלָה) ou déchirée par une autre bête (טְרֵפָה) ne dure que jusqu'au soir : faible répercussion de l'impureté du cadavre humain.

Matthieu, xv, 11. » (*Den christlichen Theologen interessieren diese Speiseverbote auch um deswillen, weil sich in ihnen der Abstand des A. T. von der Predigt Jesu zeigt Matth*, 15, 11.) Cependant, si le début de la sentence satisfait le palais et l'estomac, je doute que la dignité humaine ait à se louer beaucoup de la fin : « Car c'est du cœur que partent les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les fornications, les larcins, les faux témoignages, les blasphèmes (*ibid.*, 18-19). La conclusion s'impose : L'homme, étant *essentiellement impur*, ne peut être purifié qu'en se baptisant au nom du prédicateur comme Dieu et Sauveur, car il aura beau se mortifier et demander pardon à Yahwé; celui-ci, ayant abdiqué en faveur de son Fils chéri, le laissera patauger dans sa souillure.

Ibidem. « Le grand nombre d'animaux impurs s'expliquera de ceci qu'à l'unification des familles en peuple, les habitudes alimentaires des unes se transférèrent aux autres. » On a oublié que le nombre des *totems* mangés devait être infiniment plus grand, puisque les sauvages ne sont pas difficiles sur la nourriture. En opposition avec l'auteur, je pense également que l'absence des sauterelles de la liste du Deutéronome, vient de son caractère épitomatique et ne prouve nullement une tradition différente de celle du Lévitique.

Ibidem. Impossible de motiver, par « la crainte d'utilisation magique, la défense de manger le lendemain la viande sacrée qui n'a pas été mangée la nuit précédente »; c'est plutôt par la crainte d'une pollution inconsciente durant le sommeil (קְרֵה לַיְלָה). Il est facile de rejeter le motif donné par l'auteur sacerdotal de la défense de manger le sang et certaines graisses (חֵלֶב) des animaux; il est difficile d'en trouver un autre. La prétendue peur de « s'incorporer une âme étrangère (*dass man sich fürchtete, sich eine fremde Seele zu inkorporieren*) en mangeant le sang » aurait mené à l'abstention complète de la nourriture animale, comme c'est le cas dans les religions de l'Inde. D'autre part, le fait que la coutume de s'abstenir de la veine sciatique (Genèse, xxii, 33) est restée en dehors du système rituel, prouve avec force que le système voulait ne rien devoir aux usages populaires, fortement imprégnés d'idées mystiques ou animistes.

Contre l'idée de l'incorporation témoigne également cette prescription de borner l'emploi du sang à une *aspersion* superficielle sur les parois de l'autel (סביב) et de faire écouler le reste dans la cavité des fondements (יסוד המזבח, Exode, XXIX, 12, *passim*), mais non dans le foyer de l'autel pour être consumé avec les chairs. La nature symbolique du geste est d'une transparence complète : l'esprit (le principe de vie, רוח חיים) résidant dans le sang qui coule dans les veines et maintient la chaleur vitale du corps, est renvoyé à Yahwé qui l'avait, pour ainsi dire, prêté temporairement à la victime animale qui remplace la personne (נפש) du pécheur (הדם בנפש יכפר, Lévitique, XVII, 11). Du corps de l'animal, la part de Dieu consiste principalement dans la graisse grillée, tandis que la chair, sauf dans l'holocauste, est mise à la disposition de l'homme. Absorber le sang sous forme de fumée ou au moyen de la déglutition serait, aussi bien de la part de Yahwé que de la part de l'homme, faire consommation de la *Nepheš* avec le corps (הנפש עם הבשר), sorte d'assassinat cruel (Lévitique, XVIII, 4), et d'autant plus féroce de la part de Dieu qu'il n'a pas besoin d'une nourriture matérielle. L'esprit étant parti, le sang, pour le soustraire à l'usage, est versé au pied de l'autel. Pour les animaux qui ne sont pas destinés à l'autel, le geste de l'aspersion devient superflu, mais le sang doit être couvert de terre, afin qu'il ne soit pas offert aux génies champêtres (Lévitique, XVII, 7). La clarté ne laisse rien à désirer. Totems, tabous, possessions, incorporations et autres hantises préhistorico-apocryphes, ne peuvent aboutir qu'à des hallucinations, à des mirages décevants; ils sont impuissants à éclairer la théologie, soit ancienne, soit moderne, de la période biblique.

Ibidem. On faisait disparaître l'impureté par un simple lavage ou frottage, parce qu'on la considérait comme une simple saleté. Point d'incantation, ni prière magique.

P. 142-145. A la graduation de l'impureté religieuse répond un rituel varié donnant les moyens de la faire disparaître. L'expédient le plus simple et accessible à tous est de l'ôter au moyen d'un lavage avec de l'eau, à l'instar de la saleté matérielle. Les mythophiles auraient pu se contenter d'ajouter les

croyances païennes aux divinités aquatiques et à la déification des fleuves dans beaucoup de religions. Le savant auteur va plus loin; il remonte à une époque où la sainteté et l'impureté se confondaient ensemble dans la grande unité du tabou :

P. 142-143. « L'impureté cultuelle étant considérée comme une matière salissante, on la retire en baignant le corps et en lavant les vêtements. L'emploi de l'eau ne s'explique pas par la supposition qu'on attribuait à l'eau, fournie et habitée par des puissances mystérieuses, une nature divine et une action sanctifiante (cf. la lustration par le feu de l'autel, Isaïe, VI, 6). On pourrait, il est vrai, faire valoir, à l'appui, l'expression usitée pour ces purifications (התקדש II Samuel, XL, 4), l'emploi de l'eau du Jourdain pour la guérison de la lèpre (II Rois, V, 10), la prescription de prendre de l'eau vive (l'eau qui jaillit de la terre, parce qu'elle est habitée par des esprits; Lévitique, XV). Cependant, l'emploi de l'eau remonte au temps où l'essence à éloigner était regardée comme essence sacrée. L'emploi de l'eau est resté, pendant que, dans l'idée, le sacré s'est changé en impur. Et même au degré yahwéiste, l'essence sacrée, qu'on ne peut pas rendre inoffensive par le changement de vêtements, doit être ôtée, dans des cas déterminés, au moyen d'un lavage du corps et des vêtements; comparez Ézéchiel, XLIV, 19, avec Lévitique, XIV, 23. »

Toujours la tendance à pousser des *raids* dans la préhistoire la plus reculée pour surprendre la religion mosaïque en flagrant délit de *tabouisme*. L'explication mythique est déjà trop inadéquate pour elle, il faut respirer les brumes du cerveau polynésien pour la bien comprendre. Le voyage dans les mers australes est long et fatigant, mais il faut bien se donner de la peine pour pêcher la panacée universelle où elle se trouve, et le *tabou* seul est apte à résoudre toutes les énigmes rituelles. Mais n'y a-t-il pas une dose d'illusion à se servir d'un terme dont la définition exacte n'a jamais été donnée par les voyageurs, et par la bonne raison que les indigènes eux-mêmes ne la connaissent pas. Tabou semble signifier « interdit »; les personnes ou les choses *taboues* sont « intangibles » et ce privi-

lège est chèrement acquis. L'opposé du *tabou* est le *noa*, « accessible, permis », distinction d'autant plus certainement religieuse, que les Polynésiens possèdent une mythologie très développée, quoique zoomorphique, représentée dans les tatouages. Bref, la confusion postulée entre « saint » et « impur » est une abstraction spéculative sans aucune réalité constatable. Dans la religion babylonienne, l'antithèse s'exprime comme en hébreu, par *ellu* = טהור, « pur », et *timmû* = טמא, « impur ». Or, *ellu*, « pur », vient de *alâlu* (aram. חלל), qui signifie, au propre, « laver, baigner, lustrer »; l'eau entrait donc dans la notion primordiale de la pureté. Les Polynésiens ne paraissent même pas posséder de terme pour « saint, sainteté »; en tout cas, l'appel à ceux-ci pour éclaircir l'emploi de l'eau dans les purifications rituelles me paraît à la fois hasardé et superflu.

Peu adéquate me semble aussi être l'affirmation relative à la nature divine et sanctifiante du feu (p. 143) et de l'eau. 1° Le prophète Isaïe reçoit une brûlure aux lèvres, non pour devenir « saint », mais pour obtenir la rémission de ses péchés (וסר עונך וחטאתך תכפר); les eaux du Jourdain ont guéri la lèpre de Naaman, non par leur vertu divine ou magique, — des centaines de lépreux s'y sont baignés sans avoir vu leur mal disparaître, — mais en vertu de l'ordre prophétique reçu de Dieu[1]; 3° l'eau coulante se dit « vive », en opposition avec l'eau dormante ou stagnante des marais, chargée de pourriture; les esprits n'y sont pour rien ; 4° la « matière de sainteté » (*Heiligkeitsstoff*), en soi ni utile, ni nuisible, n'est pas

1. II Rois, v, 10. Naᶜaman savait si peu de la sainteté du Jourdain, que l'ordre de se baigner dans ce fleuve l'étonnait énormément, au point qu'il croyait que cet ordre ne reposait que sur la nature thérapeutique du bain, effet qu'il pouvait obtenir en se baignant dans un des fleuves de Damas (v. 12). Point intéressant : La manipulation magique à laquelle il s'attendait de la part du prophète, savoir : invocation de Yahwé (ועמד וקרא בשם יהוה), attouchement avec la main de l'endroit malade (והניף ידו אל המקום), expulsion de la maladie (ואסף המצרע), est précisément celle que Jésus a employée dans la plupart de ses guérisons (Matthieu, VIII, 3 ; 14 ; IX, 25 ; 29 ; XX, 34). L'invocation de Dieu ne trouve naturellement pas d'emploi dans ces occurrences, Jésus étant lui-même Dieu sous forme humaine.

enlevée par le lavage : elle ***n'existe pas***. On nomme « vêtements saints », ceux que le grand prêtre porte dans le « saint » (הַקֹּדֶשׁ ou קדש הקדשים, « saint des saints »). Je ne m'explique pas comment on est parvenu à attribuer à ces vêtements une action nuisible qui ne peut être neutralisée que par un lavage ou par un bain. Le passage Ézéchiel, XLIV, 19, dit tout autre chose. Lorsque le prêtre a terminé l'office dans le saint des saints, qui est précédé d'un bain et de la mise de vêtements particuliers, il laisse là ces vêtements, prend un autre bain et revêt ses vêtements ordinaires (בְּגָדָיו = בגדים אחרים, Lévitique, XVI, 24) pour officier dans le temple en présence du peuple (ועשה את עלתו ואת עלת העם). Ézéchiel réitère l'abandon de la première mise par les mots ולא יְקַדְּשׁוּ את העם בבגדיהם, « que (les prêtres) ne sanctifient pas (c'est-à-dire n'opèrent pas la sanctification concernant) le peuple étant revêtus de leurs premiers vêtements (avec lesquels ils ont opéré la sanctification — cf. וְקִדְּשׁוֹ, Lévitique, XVI, 19 — du saint ». Flairer sur cette base mal assise une émanation nuisible de la matière sainte, partant des vêtements, m'eût paru inimaginable, si je ne me disais pas que l'impulsion a pu être donnée, bien qu'en sens contraire, par Matthieu, IX, 20-22. L'usage de se laver les mains avant le repas, qui existait déjà au temps de Jésus (*ibid.*, XV, 2), constitue un reflet de l'ablution sacerdotale, car le pain sur lequel on récite une bénédiction a été assimilé à la chair du sacrifice. Par contre, dans le but de soustraire les livres bibliques aux souillures provenant de trop fréquents attouchements des mains, les pharisiens déclarèrent qu'un tel attouchement immédiat rend les mains impures, de sorte qu'on ne pouvait faire usage des livres sans les protéger par une enveloppe ou une couverture.

Ibidem. « La purification par l'eau et la consécration positive sont combinées lorsque l'eau lustrale est mêlée (*versetst wird*) avec des *choses saintes* (*mit heiligen Dingen*) et reçoit ainsi de la force absolvante (*sühnende Kraft*) ; de là, מֵי חַטָּאת (Nombres, VIII, 7). C'est ainsi que sont préparés les מֵי נִדָּה avec les cendres de la vache rouge (Nombres, XIX, 9 et sui-

vants). De même, — cf. nos médicaments, — agit le sang d'un oiseau égouté dans l'eau, Lévitique, XIV, 5. »

En lisant Nombres, XIX, 6, on apprend, d'une part, que les choses en cause sont du bois de cèdre, de l'hysope et un fil d'écarlate ou cramoisi (עץ ארז ואזוב ושני תולעת); de l'autre, que ces substances étaient jetées dans le foyer allumé pour brûler la vache, mais on n'aperçoit pas le moindre indice d'une notion de sainteté inhérente à ces objets. Ceci étant, je me perds en conjectures pour savoir ce qui a pu autoriser le savant critique à leur attribuer la qualité de « saint », qui est le plus haut degré de la conception de la vénération religieuse. Sainteté implique adoration (pieu d'Astarté, dents de Bouddha, teraphîm, reliques diverses), ce qui est inimaginable dans la doctrine monothéiste. On a oublié, de plus, cette considération que, si on voulait profiter de la vertu propitiatoire innée de ces substances, on les aurait brûlées sur l'autel du sanctuaire, à l'instar du sacrifice de purification (חטאת); or, en réalité, la vache rouge elle-même, qui fournit pourtant la cendre destinée à la purification des plus graves impuretés, est immolée et brûlée hors du camp ou de la ville (מחוץ למחנה). Le seul trait qui relie ce rite aux autres consiste dans l'aspersion du sang sur l'autel. Ce trait indique aussi clairement que possible que, dans cette offrande, le sang seul possède le pouvoir purificatoire, tandis que le corps en est entièrement dépourvu. Alors s'explique très naturellement ce fait étonnant, au premier aspect, que le prêtre qui recueille le sang pour l'aspersion, celui qui brûle la victime avec les substances précitées, ainsi que l'homme pur (איש טהור) qui ramasse les cendres, deviennent impurs et doivent laver leur corps et leurs vêtements avant de rentrer chez eux. La légère impureté vient de ce que l'immolation d'un animal hors du temple est formellement défendue par la loi (Lévitique, XVII, 3-7; Deutéronome, XII, 4-14) et motivée par l'habitude populaire de sacrifier aux génies champêtres. Ceux-ci, en leur qualité de אלהים אחרים, font contracter l'impureté à la victime brûlée, ainsi qu'à ceux qui sont en contact avec elle et même avec ses cendres, et leur imposent un lavage symbolique pour la faire disparaître (XIX, 22). Pour ceux qui connaissent le symbolisme

biblique, la signification de ce sacrifice exceptionnel n'a aucun mystère. La vache rouge figure la rébellion (cf. פרה סוררה, Osée, IV, 16) du péché (cf. Isaïe, I, 18); le cèdre représente la haute classe possédant le pouvoir politique (II Rois, XIV, 9), l'hysope la classe soumise, le fil de pourpre leur union dans le péché. La combustion de ces matières symboliques réunies produit la cendre (אפר) ou la poussière (עפר) qui est, à son tour, le symbole de l'affliction et du repentir sincère (Isaïe, LVIII, 5; Daniel, IX, 3; Josué, VII, 6). Je n'hésite pas à mettre au défi la méthode tabouiste de fournir une explication aussi limpide de ce rite compliqué.

Ibidem. « Primordiale est l'opinion résultant de la conception de la maladie comme possession démoniaque, que l'on peut transférer l'impureté sur un animal. Par cela s'explique le rite du bouc d'Azazel (Lévitique, XVI, 22 et suivants) et l'oiseau lâché à l'occasion de la purification de la lèpre, XIV, 7. »

L'habitude d'assigner les maladies à une invasion de démons est sans aucun doute extrêmement ancienne; le langage populaire et poétique l'a conservée jusqu'à nos jours, tantôt sous forme de métaphores inconscientes, tantôt dans un réalisme grossier qui entraîne l'emploi d'exorcismes matériels. Qu'on me permette une digression amusante. J'ai été acteur moi-même dans une scène d'exorcisme opérée, il y a quarante-cinq ans, à Andrinople, pour chasser le démon d'une femme épileptique. Rabbins et théologiens imbus du mysticisme cabalistique, qui est la plaie du judaïsme arriéré, présidés par un *apostolos* de Jérusalem (שליח ציון), récitèrent d'abord un certain nombre de psaumes et des passages efficaces du Zohar, à l'intention de la malade. Puis l'apostolos prononça des formules conjuratoires pour forcer le démon à décamper. La femme se tordait dans des convulsions atroces, car on lui brûlait du soufre sous le nez, au point qu'elle allait être suffoquée. Indigné de cette opération aussi stupide que cruelle, je me suis levé, et après avoir écarté l'apostolos jérusalémite (dont j'ai conservé le nom), et en me donnant l'air d'un conjurateur plus expert, j'ai affirmé *mordicus* au prétendu revenant que je connaissais toute la lamentable histoire de ses migrations posthumes par le monde, et qu'au lieu de vivre misérablement comme un vaga-

bond malfaisant qu'on chasse de partout, le mieux serait pour lui de quitter cette pauvre femme et de retourner dans sa ville natale, dont la communauté serait tenue, grâce aux instances des *ḥakamîm* (rabbins, érudits) présents, de faire exécuter à son intention une cérémonie expiatoire qui lui procurerait le repos désiré. Ceci fut dit d'une seule haleine et ne dura que quelques minutes, et, ô miracle, la crise cessa aussitôt et la femme se leva comme si elle n'avait plus de mal[1]. Plusieurs ont vu, de leurs yeux vu, le démon sortir par le pouce du pied de la patiente. L'apostolos et les rabbins quittèrent la salle tête basse, confus des bouffées de quolibets de mes amis et de mes élèves, qui étaient prévenus d'avance de la niche que j'avais l'intention de faire au mystificateur et aux imbéciles qui se sont laissé égarer par une aussi ridicule superstition[2].

Revenons à notre sujet. L'antiquité a bien cru aux possessions de démons morbifères, mais si les maladies ont paru être transférables par des opérations magiques ou par la volonté divine, je ne connais nulle part la notion que l'impureté disparaît par suite d'un transfèrement sur une autre personne ou un autre objet. On la communique par contact, mais elle

1. Cette aventure a eu une suite non moins grotesque. Quelques temps après, le mari de cette femme fit, sur l'instigation des cabalistes, le pèlerinage de Jérusalem avec la malade, qu'il fit exorciser par de fameux spécialistes, au son du *šophar* qui a la vertu de porter le trouble dans l'armée de Satan. Mon incrédulité y fit scandale et je fus excommunié également au son du šophar et en éteignant les lampes de la Synagogue (בשופר ובכבוי נרות). A mon retour d'Abyssinie, le nouveau grand rabbin de Jérusalem, tout en ayant eu connaissance du *ḥérem* (interdit) qui pesait sur moi, m'a très bien reçu lorsque j'ai été le voir. Le grand rabbin actuel, ainsi que plusieurs autres rabbins, ont été tout particulièrement aimables à mon égard. L'exorcisme n'y est déjà pas à la mode; la civilisation a marché, même à Jérusalem, et elle ne s'arrêtera plus.

2. De l'emploi officiel de l'exorcisme dans l'Église, je n'ai pris connaissance que depuis une date récente, à l'occasion de la conversion d'un journaliste juif au catholicisme. La formule solennelle que le prêtre adresse au candidat a été donnée par tous les journaux. Au début, le prêtre souffle énergiquement sur la figure du récipiendaire pour chasser les mauvais esprits posés sur l'extérieur du corps. L'épuration intérieure s'opère au moyen des mots : *Exorcizo te Satana*. Enfin le candidat doit assurer, avec insistance, qu'il renonce à la *superstition hébraïque !*

ne s'expédie pas comme une lettre à la poste. L'impureté du cadavre ne sort par aucun moyen ; la lèpre guérit, les écoulements souillants peuvent s'arrêter, le contact avec l'impur peut être interrompu ; l'impureté, quelque légère qu'elle soit, ne disparaît que par des lavages rituels. Le bouc d'Azazel emporte symboliquement les péchés dans le désert, loin des lieux habités, mais le peuple n'obtient sa purification intérieure, la rémission de ses péchés, que par des rites propitiatoires, suivis d'un jeûne rigoureux, où on implore la pitié du Dieu offensé, à force de repentir et d'humiliation. J'ajoute que les rites des Arabes d'aujourd'hui conservent bien peu de matière ancienne et ne doivent être mis en ligne de compte que sous réserves formelles ; beaucoup d'idées sectaires très diverses s'y sont croisées pour constituer les coutumes actuelles. Notons encore ce point : L'ordre de changer de vêtements (Genèse, xxxv, 2) n'est pas un surrogat pour le lavage rituel qui semble déjà compris dans הטהרו (Néhémie, x, 30), mais la façon de se présenter décemment devant un supérieur (Genèse, xli, 14).

P. 145-146. « L'exactitude de notre opinion, qui ramène les défenses alimentaires à des considérations religieuses et cultuelles, est démontrée par la circonstance que certains tatouages et mutilations, qui se rencontrent comme signes de tribu et de culte funèbre chez les peuples étrangers, sont défendus sur la même ligne qu'elles (*Dass wir die Speiseverbote richtig auf religiöse und kultische Rücksichten zurückgeführt haben, zeigt der Umstand, dass völlig auf gleicher Linie mit ihnen gewisse Tätowierungen und Verstümmelungen verboten werden, die uns im Totenkulte und als Stamm- und Kultzeichen fremder Völker begegnen*). »

C'est un nouveau rappel au système qui refuse toute intention moralisante au rituel biblique. Avec une pareille rigueur, on n'échappe pas aux contradictions. J'ai dit ce que j'en pense à propos des lois alimentaires. J'ajouterai une réflexion. Yahwéiste et élohiste admettent, d'un commun accord, comme une institution divine, l'obligation de ne sacrifier que certains animaux purs de la classe de ceux qui font partie de l'alimentation ordinaire. Comment se fait-il donc

qu'ils ne mentionnent nulle part la défense de sacrifier des animaux de la classe impure? Évidemment parce qu'ils regardaient l'inaptitude sacrificielle de ces animaux comme faisant partie intégrante du culte de Yahwé, inauguré par Abel qui ne sacrifia que du bétail domestique (מבכרות צאנו, Genèse, IV, 4), et introduite dans la société humaine dès l'époque antédiluvienne d'Énos (Genèse, IV, 26). Et leur conviction à cet égard est si vivante qu'ils y reviennent après la catastrophe du déluge universel, qui est, selon eux, un juste châtiment pour crimes de l'ordre moral, savoir : violences envers les semblables (*ibid.*, VI, 4-13). J fait une distinction tranchée entre les animaux purs et les animaux impurs dès l'entrée dans l'arche (Genèse, VII, 2, 8). A la sortie de l'arche, les sacrifices offerts par Noé consistent en bestiaux et en oiseaux de la classe *pure* (מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור, *ibid.*, VIII, 20). Et aussitôt s'établit la première alliance officielle entre Élohîm et le genre humain, et elle est conclue sur la seule base du respect de la vie humaine, dont le symbole consiste dans la défense de manger le sang (*ibid.*, IX, 1-17). Peut-on imaginer une intention plus évidemment moralisante? Si on cherche à échapper à cet argument par l'allégation d'une différence radicale entre la conception du chapitre élohiste (Genèse, IX) et le passage yahwéiste (VIII, 20-22), on tombera de Charybde en Sylla, car il en résulterait ce fait paradoxal que l'auteur prophétique J, hostile au système rituel, aurait insisté solennellement sur la haute importance du sacrifice de Noé pour l'avenir de l'humanité, tandis que l'auteur ritualiste P aurait fait commettre à Noé une ingratitude envers l'Élohîm sauveur, et à celui-ci une indifférence insolite à l'égard des sacrifices, ce qui serait l'antipode de tout son système et même de la coutume de tous les peuples anciens, chez lesquels toute alliance est accompagnée d'une cérémonie religieuse et n'a aucune valeur sans elle. En attendant que les critiques trouvent un contingent sauveur, il est permis d'affirmer que les prescriptions rituelles du mosaïsme étaient, dans leur base même, des moyens pédagogiques d'une nature morale, et n'ayant plus aucune attache avec la religiosité grossière des époques primitives.

Ce point de vue ressort également de l'incompatibilité de certaines coutumes avec le culte de Yahwé. La défense de manifester le deuil par des incisions et l'arrachage de cheveux est précédée de la déclaration du principe général : « Vous êtes les enfants de Yahwé votre Dieu » (בנים אתם לי' אלהיכם), et renforcée par l'autre déclaration concernant la sainteté particulière impartie à Israël (עם קדוש, עם סגלה, Deutéronome, XIV, 1-2). C'est dire : « Enfants de Yahwé ! résignez-vous à l'ordre de votre père qui a imposé la mort aux êtres créés; étant favorisés de la préférence de Yahwé qui vous a destinés à être un peuple saint, vous devez être plus réservés dans vos hommages aux morts, qui conduisent aux cultes idolâtriques des mânes et aux superstitions de la magie. La condamnation de ces démonstrations excessives laisse pourtant libre cours à la douleur et aux condoléances de la part des amis, mais le repas funèbre demeure néanmoins impur par suite de la considération que l'homme mort n'est jamais exempt de péchés.

Le caractère d' « enfant de Yahwé » enjoint aussi à l'Israélite de rester indemne tant corporellement que spirituellement dans les rapports sexuels. Dans le culte : exclusion de l'autel de l'homme et de l'animal infirmes, l'infirmité étant la marque de la colère de Yahwé (Exode, XV, 26 ; Deutéronome, VII, 13-15). Dans l'administration de la justice : abolition de la mutilation comme pénalité répressive ; abolition de la torture ; égalité des droits et des devoirs pour tous les membres de la nation ; sauvegarde de l'honneur du délinquant (Deutéronome, XXV, 3). Dans la vie sociale : l'amour du prochain, le devoir de porter secours même à l'ennemi (Exode, XXIII, 5), etc., etc. Dans la vie privée : condamnation rigoureuse de la prostitution sacrée, des rapports illégitimes, incestueux et contre nature, et, en manière prophylactique : défense de porter les vêtements de l'autre sexe, de croiser des bêtes de diverses espèces, de semer ensemble des grains de cette nature, de porter des vêtements tissés de laine et de lin ensemble, de labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble à la charrue. Dans cette catégorie de défenses, il sera bien difficile de justifier la thèse qui y voit l'intention d'abolir des coutumes idolâtriques magico-

fétichistes[1], dont il n'y a pas le moindre vestige dans les religions des peuples sémitiques.

P. 146. La théorie magique a une allure encore plus dégagée dans le domaine des signes extérieurs du yahwéisme. «L'Israélite a des marques (אות, זִכָּרוֹן) cultuelles, c'est-à-dire incisions ou tatouages (*Einschnitte oder Tatowierungen*) qui indiquent son appartenance à la religion et au peuple de Yahwé. Comme ces marques le montrent comme propriété de son Dieu et comme étant sous sa protection, elles ont, en même temps, une signification protectrice et faite pour repousser les démons et les hommes hostiles (*so haben sie zugleich schützende, feindliche dämonen und Menschen abwährende Bedeutung*) et prennent la place des amulettes (*und vertreten die Stelle von Amuletten*). » A cette catégorie sont attribués : 1° le signe de Qaïn cité au paragraphe 17; 2° les incisions ou tatouages coutumiers en Israël sur la main et au coin du front entre le nez et les paupières, d'après Isaïe, XLIV, 5 et XIII, 9-16 ; Exode, XIV, 9-16 ; טוטפות. Comme hommes de Yahwé, les prophètes semblent avoir tout particulièrement porté ces signes (I Rois, XX, 35 et suivants). Dans le judaïsme, ils ont perdu leur caractère païen et ils ont été transformés en philactères de la tête et de la main. »

Examinons la valeur de ces allégations :

1) Exode, XIII, 8-9, on lit : « Tu diras à ton fils en ce jour (de pâque : je célèbre cette fête) pour ce que Yahwé a fait pour moi lorsque je suis sorti d'Égypte. Que (ce rite) soit pour toi un signe sur la main (לאות על ידך) et un fronteau (טוטפות) entre tes yeux, afin que la loi de Yahwé soit dans ta bouche, parce que Yahwé, par la force de sa main, nous a fait sortir d'Égypte. » Au passage qui suit immédiatement, il s'agit de la consécration de tout mâle à Yahwé. L'auteur ajoute : « Si ton fils te demande un jour pourquoi cela ? (מה זאת), tu lui diras : Yahwé, par la force de sa main, nous a fait sortir d'Égypte, de la maison d'esclaves ; lorsque Pharaon refusa obstinément à

1. Cette thèse a été émise avec beaucoup d'insistance par Maïmonide, mais les preuves qu'il a tirées de l'*Agriculture nabatéenne* n'ont aucune valeur, cet ouvrage étant un factum apocryphe.

ne pas nous lâcher, Yahwé tua tout premier-né dans le pays d'Égypte, premier-né d'hommes et premier-né d'animaux; c'est pourquoi je sacrifie à Yahwé la première portée mâle de mes bestiaux, et je rachète tout premier-né de mes fils. Que cela soit pour toi un signe sur la main et un fronteau entre tes yeux, car par la force de sa main, Yahwé t'a fait sortir d'Égypte. » L'objet du אות et du זכרון est d'expliquer une fois le rite de la pâque, une autre fois le rite de la consécration des premiers-nés, mais nullement l'appartenance à Yahwé, car, dans ce cas, l'appartenance aurait cessé après le rachat. Du reste, la relation de fils et père entre Israël et Yahwé rend inutile et même absurde tout signe extérieur d'appartenance, lequel n'est même pas souvent usité à propos des esclaves. De plus, il est évident que le législateur, s'il avait eu l'intention d'ordonner à chaque Israélite de porter deux tatouages sur la main et deux autres au front pour commémorer deux rites différents, aurait eu soin de déterminer la nature de chaque couple de ces marques. L'idée du tatouage est donc absolument fantaisiste et il ne s'agit que de bandeaux inscrits de ces lois, et que l'on pouvait attacher à la main et au front, conformément à l'expression formelle וקשרתם אותם du Deutéronome, xi, 18. Suspecter cet auteur d'avoir transformé tacitement une coutume nationale, acceptée soi-disant par les prophètes, me semble également aussi arbitraire que hasardé.

2) Moins consistante est encore la citation, d'ailleurs assez molle, de I Rois, xx, 35-43, à l'appui des incisions prophétiques. On n'y aperçoit pas la moindre ombre d'incisions ni de tatouages. Le récit anecdotique, d'une limpidité parfaite, reçoit des entorses incroyables. Achab, qui s'était emparé de la personne du roi d'Aram, son ennemi mortel, le relâcha en se fiant à ses promesses de soumission. Un prophète apprend cet acte insensé, et, pour morigéner le roi, invente un petit drame où il consent à recevoir des horions pour l'amour de l'art.

Premier tableau : Le prophète enjoint à un de ses collègues, au nom de Yahwé, de le frapper sous menace d'être

dévoré par un lion, s'il refuse de le faire. Le collègue refuse, et, quelque temps après, est dévoré par un lion.

Deuxième tableau : Le prophète invite un autre homme dans le même but ; l'homme le frappe et lui fait quelques blessures.

Troisième tableau : Le prophète voilé arrête le roi au passage en lui adressant une plainte ainsi formulée : Un tel me remit un individu à garder avec cette condition que, si je le laissais échapper, je perdrais ma liberté ou je lui donnerais un talent d'argent (3.000 sicles) en guise de rançon. Pendant que je m'occupais par-ci par-là, l'individu disparut ; dis à l'homme de ne pas me réduire en esclavage. Le roi répondit : Il fera bien, tu t'es condamné toi-même.

Quatrième tableau : Le prophète retire son voile, se fait connaître au roi et lui dit à brûle-pourpoint : « Voici ce que dit Yahwé : Puisque tu as relâché l'homme dont je voulais la perte (איש חרמי), ta personne remplacera sa personne et ton peuple son peuple. »

Après un siècle d'études orientales sérieuses, la ***High Critical School*** aboutit à appuyer lourdement sur ce piquant petit drame tragi-comique, afin de convaincre le prophétisme d'observances relatives au culte des morts ! Son flair n'est vraiment pas heureux.

Nous ne savons ce que vient faire ici Zacharie, XIII, 2-6, décrivant comment disparaîtront les faux prophètes inspirés de pensées idolâtriques (את הנביאים ואת רוח הטמאה) qui faisaient une concurrence dangereuse aux prophètes de Yahwé (שקר דברת בשם יהוה). Ils risqueront d'être transpercés par leurs propres parents et seront durement frappés partout. Quand on demandera à l'un d'eux d'où viennent les blessures qui se voient sur sa poitrine (מה המכות האלה בין ידיך), il répondra : Je les ai reçues chez mes meilleurs amis (אשר הֻכֵּיתִי בית מאהבי). Il faut une confiance bien robuste pour annoncer la possibilité de substituer la leçon בין עיניך ועל ידיך à celle de בין ידיך, et d'acquérir ainsi la preuve que la marque de Yahwé sur le front et sur la main s'est très longtemps

conservée (*Falls Sach.* 13, 6 *für* בין ידיך *zu emendieren ist :* בין עיניך ועל ידיך *hat sich die Jahvemarke auf Stirn und Hand sehr lange erhalten.*) La transformation supposée de la Mezuza (מזוזה) juive a tout autant de valeur. Je serais curieux de connaître les sentiments du savant auteur sur la croix chrétienne qui, même dessinée en l'air par un mouvement de la main, chasse infailliblement Pappa Satanas et son innombrable cortège de diables et de diablotins.

P. 146-147. Ainsi que le prouve la parenté des mots חתן, «fiancé», חֹתֵן, «beau-père», avec l'assyrien *ḫutnu*, «couteau», et l'arabe ختن, « circoncire », la circoncision se pratiquait jadis avant le mariage et marquait l'alliance contractée par le jeune homme avec la famille de son épouse, impliquant le devoir de la protéger et même de verser son sang pour elle. C'est pourquoi — la coutume existe encore en Arabie — l'opération est pratiquée par le jeune homme lui-même quelque temps avant le mariage. Cet acte viril le marque, en même temps, comme guerrier au service de la tribu. Chez les populations qui ont pour le mariage d'autres signes d'alliance, les enfants sont circoncis en bas âge, à titre de futurs guerriers, et, en tout cas, il est honteux de s'allier matrimonialement à un incirconcis (Genèse, XXXIV, 14). Là-dessus, à de menues nuances près, je suis d'accord avec l'exposé du savant auteur, qui a malheureusement oublié que la qualité de guerrier, impartie à l'enfant opéré, est la clé de l'importance exceptionnelle assignée à la circoncision dans le rituel mosaïque. Par cela chaque enfant est consacré guerrier de Yahwé, destiné à défendre sa cause même au risque de sa propre vie, et à former ainsi partie intégrante de son armée (צבאותי׳ צבאות יהוה, Exode, VII, 3 ; XII, 41), qui est collectivement à la fois son peuple et son fils premier-né (*ibidem*, III, 10 ; IV, 22, *passim*). Sur d'autres points, mes sentiments diffèrent. Dans Ézéchiel, XXVIII, 10 ; XXXI, 18 ; XXXII, 18-30, עָרֵל est celui qui a subi une mort ignominieuse, sans honneur ; cf. l'assyrien *arallu*, « pays des morts ». La notion que « le עָרֵל ne vient pas chez ces gens dans le Šéol » (*Daher kommt der* ערל *im Totenreich*

nicht zu seine Leute) est l'opposé de ce que disent lesdits passages d'Ézéchiel. Les Sémites du nord étaient incirconcis (Jérémie, IX, 25), et celles parmi les tribus arabes qui pratiquaient la circoncision n'y attribuaient aucune signification religieuse. Pour les Abrahamides, elle se présente comme une institution nouvelle, comme signe d'alliance avec Yahwé, entrant en valeur huit jours après la naissance. Le récit Exode, IV, 24-26, a été expliqué plus haut ; il ne prouve aucunement que l'opération a déjà, avant l'exil, été considérée comme un signe *protecteur au sens magique*. On écartait les incirconcis, non du culte de Yahwé, mais de l'entrée du temple ; la réprimande d'Ézéchiel vise des abus (cf. Actes, XXXI, 27-31) et non une coutume licite. Sur les rapports de la circoncision avec l'Égypte, le nécessaire a été dit plus haut.

P. 148. On a à s'armer d'une singulière placidité en présence d'assertions aussi divinatoires que celles-ci : « Le camp מחנה, où Yahwé est présent, est saint ; celui qui est impur de pollution nocturne doit le quitter et la défécation ne doit pas y avoir lieu, parce que des démons peuvent y assister (*da hierbei leicht Dämonen assistiren*). On devait nous dire pourquoi Yahwé ne les chasse pas comme des bêtes malfaisantes, au lieu de renvoyer ses guerriers hors du camp où ils risquent d'être tués par les ennemis aux aguets. S'il n'a pas le pouvoir de le faire, son titre de « Dieu de la guerre » est une ridicule vantardise. Il y a plus ; la loi deutéronomique (XX, 1-8), par un idéal d'humanité et de pitié qu'elle poursuit par ailleurs, exempte du service actif pendant la première année celui qui est en voie de s'installer dans sa maison nouvellement bâtie, de vendanger sa vigne nouvellement plantée, ou d'épouser une femme. La crainte d'affaiblir ainsi les forces nationales est écartée par l'annonce que Yahwé commande en personne l'armée israélite, tandis que le privilège accordé est justifié par le motif très moral, d'une part, que cet homme peut mourir dans la guerre, sans avoir pu jouir de son bien gagné avec peine ; de l'autre, que le nouveau marié doit donner du bonheur complet à sa femme au moins la première année du mariage (*ibidem*, XXIV, 5). Le mysticisme y trouve autre chose : « Des guerriers qui, d'après la croyance antémosaï-

que, sont placés sous l'influence de certains démons ou leur sont obligés (le marieur avant le mariage, celui qui plante une vigne avant que celle-ci ne devienne profane), ou qui sont ensorcelés (le lâche), sont exclus de l'expédition, puisqu'ils périssent d'ailleurs ou attireraient des influences nuisibles sur leurs camarades (*Krieger die nach vormosaischem Glauben unter dem Einflusse bestimmter Dämonen stehen oder ihnen verpflichtet sind* (*der Hochzeiter vor der Hochzeit; wer einen Weinberg pflanzt bevor dieser profan wird*) *oder von ihnen bezaubert sind* (*der Feige*) *werden vom Kriegszug auge-schlossen, da sie sonst umkommem oder schädliche Einflüsse auf ihre Kamaraden herabziehen würden.*) Je répète ce que j'ai dit plus haut, toute cette démonomanie maladive, tendant à *paganiser* le mosaïsme, respire les bas-fonds des possessions évangéliques qui ont infesté les études bibliques modernes, et il nous faut un Hercule pour nettoyer ces écuries d'Augias!

P. 150-151. « Sur ce degré de la religion, l'invocation du nom (de la divinité) et la prière montrent quelque peu de la violence qu'on exerce dans la magie par des mots et des actes sur les êtres surhumains. Israël pense de la prière suppliante (*vom Bittgebet*) comme les païens. Elle ne se borne pas à un : « Non comme je le veux, mais comme tu le veux »; ce n'est pas, avant tout, l'expression de l'humilité ni le témoignage de la résignation à la volonté de Dieu et de la confiance en sa direction, mais une insistance impétueuse et un désir de satisfaire des souhaits humains. Certaine prière israélite ne pourrait se tenir devant l'exhortation de Matthieu, VI, 7. »

Chant dithyrambique à la gloire de la prière chrétienne. C'est beau; cependant, au point de vue historique, il faudra déchanter :

1) Le record de la brièveté dans les prières est certes la prière de Moïse en faveur de Miryam, frappée de la lèpre : אָנָּא רְפָא נָא לָהּ (pour אֵל־נָא, Nombres, XII, 13), « Je te prie, (ô Dieu,) guéris-la! ». Élie, en présence du corps inanimé du fils de son hôtesse, agite trois fois la tête (וַיִּתְנוֹדֵד pour וַיִּתְמֹדֵד) en signe de profonde affliction, et, invoquant Yahwé, dit : « O Yahwé,

mon Dieu, fais revenir (ou fais que revienne, השב ou חשב) la vie (נפש) de cet enfant dans son intérieur ! ». Et c'est tout ; de plus, il se garde bien de parler de son acte. Jésus se fait d'abord accepter comme Fils de Dieu, puis, tout en versant des larmes et se montrant profondément ému aux lamentations des sœurs de Lazare, ainsi que de tous les assistants, il n'oublie pas de poser de nouveau la même condition ; enfin, après avoir levé les yeux au ciel, s'écrie : « Mon Père, je te rends grâce de ce que tu m'as exaucé ; je savais que tu m'écoutes toujours, mais je dis ceci pour ce peuple qui m'environne, afin qu'ils croient que c'est toi qui m'as envoyé. » Ayant dit ces mots, il cria d'une voix forte : « Lazare, sors dehors! » (Jean, IX, 1-43). Pour rendre la vie à la fille du chef de la synagogue, Jésus, malgré le scepticisme du père, se passe même de toute prière, prend la main de l'enfant, et lui crie simplement : « Enfant, lève-toi ! » (Luc, VIII, 49-54). Pour un Fils de Dieu, la méthode de *fatigare deos* est hors cadre, et quelques paroles de politesse au Vieux, de temps à autre, suffisent parfaitement à sauver les convenances. Autrement, on est maître chez soi. Si l'on peut voir en cela l'expression de l'humilité, alors ce terme signifie tout autre chose que ce que tout le monde y trouve.

2) Quant à la résignation à la volonté de Dieu, la scène la plus touchante est relatée dans Matthieu, XVI, 36-44. En apparence, Jésus, profondément affligé de devoir mourir si jeune, prie éperdument de l'en exempter, puis il s'y résigne : « Mon Père, s'il est possible, fais que ce calice s'éloigne de moi ; néanmoins, qu'il en soit, non comme je le veux, mais comme tu le veux. » Il répète cette prière *quatre fois* consécutivement, précisément en conformité avec la méthode *fatigare deos*, qui est, du reste, commune à tous les épanchements du cœur humain. Mais l'historien moderne n'y admire que l'art du narrateur, réussissant à nous émouvoir, car, en réalité, Jésus eût été infiniment plus affligé, si la mort n'avait pas scellé sa mission et rendu impossible sa réapparition dans la gloire pour inaugurer son règne universel. Une pareille résignation, stimulée par l'amour-propre, ne coûte et ne vaut pas bien cher.

3) L'habitude de s'enfermer chez soi pour prier est ancienne

en Israël (II Rois, IV, 33; Daniel, VI, 11); l'injonction Matthieu, VI, 6, se dirige contre « les hypocrites qui affectent de prier en se tenant debout dans les synagogues et aux coins des rues pour êtres vus des hommes ». Il y a des hypocrites dans toutes les religions. Donc, que veulent dire les mots énigmatiques : « Mainte prière israélite ne pourrait se soutenir devant l'exhortation Matthieu, VI, 7? » (*Manches israelitische Gebet würde vor der Mahnung Matth.*, 6, 7, *nicht bestanden haben*).

4) Les qualités précitées semblent même tout à fait absentes dans la prière théosophique Jean, XVII : Au lieu d'être brève, elle occupe vingt-six versets bien remplis; au lieu d'humilité, un sentiment d'égalité intime avec le saint Père, affirmé à satiété au milieu d'encensements de convention; au lieu de résignation et de confiance, il est rappelé que, la mission achevée, l'envoyé tient à retrouver la gloire dont il jouissait avant que le monde fût (4-5). La faveur n'est, d'ailleurs, nullement demandée pour tout le monde, mais uniquement pour les apôtres (à l'exclusion de Judas) et pour ceux qu'ils ramèneront à la foi (9, 12, 20). Jésus veut même que ces fidèles soient près de lui, afin qu'ils puissent voir sa gloire (24). Enfin, les redites s'accumulent au point de fatiguer les dieux les plus patients et les plus débonnaires.

5) Les premiers groupes chrétiens, détachés de tous les liens de la vie familiale et sociale, n'avaient que quatre besoins, dont un seul matériel : le pain quotidien; les trois autres spirituels : assister à la parrhousie du Messie-Dieu (= règne du ciel), obtenir en attendant le pardon des péchés et échapper aux instigations de Satan. L'Oraison dominicale (Matthieu, VI) en fournit l'expression adéquate. Elle n'est et ne peut être longue. L'Israélite, ayant des attaches à la vie réelle, accablé de calamités dans le présent, jetant un regard sur un passé de tonalités changeantes et soupirant après un avenir glorieux dans ce monde, a beaucoup de choses à demander à son Dieu. Exaspéré, il cherche un soulagement dans la description de ses souffrances, s'exalte par les détails navrants, devient impétueux, agité, bondissant, s'accuse de péchés qu'il n'a peut-être pas commis, revient à ses souffrances, et la prière s'allonge.

Le martyr chrétien, ne regrettant rien de ce monde, dit en souriant : « Seigneur Jésus, reçois mon âme ! »; le martyr juif, regrettant tout, soupire : « Sauve-moi, Élohîm, car je suis à bout! » (הושיעני אלהים כי באו מים עד נפש) et continue.

3) Mentionnons, pour la forme, la saillie que, d'après Osée, VII, 14 (יתגודדו pour יתגוררו, Septante), les incisions n'auraient pas été partout étrangères au culte de Yahwé. C'est possible; on ne peut pas empêcher le monde de se mutiler et même de se couper le cou, mais était-ce un acte licite? Du reste, la leçon correcte doit être יתנודדו, « se lamentent » (cf. Jérémie, XXXI, 18). On soupçonne même que le jeûne de quarante jours observé par Moïse sur le Sinaï, n'avait pas primitivement pour but de renforcer sa prière pour le peuple, en provoquant la compassion de Dieu, selon Deutéronome, IX, 18. Veut-on dire que c'était pour aider Yahwé, le dieu de cette montagne, à faire fuir une troupe de démons qui lui disputaient le domaine?

P. 153. On croit rêver en entendant que, dans קללת אלהים תלוי (Deutéronome, XXI, 23), la malédiction de Dieu s'est substituée au spectre frappeur du mort. Est-ce que le sang versé ne crie pas vengeance? (Genèse, IV, 10). A quoi donc sert la restriction תלוי? On sait, d'ailleurs, que l'usage de priver éventuellement de sépulture existait dans l'antiquité, et pourtant personne n'eut peur du revenant (I Samuel, XVII, 44; I Rois, XIV, 13; II Rois, IX, 10, *passim*). C'est l'exposition prolongée du supplicié qui éveille la colère divine et partant la malédiction du pays qui produit de si grand criminels, et la terre en est contaminée (Lévitique, XVIII, 25-28).

P. 154. L'usage, très ancien, voulant que le délégué mette sa main sous la hanche de celui qui le délègue avant de prêter serment d'accomplir la mission dont il est chargé, constitue une promesse symbolique de consacrer à l'exécution de sa demande autant d'énergie (figurée par la main, יָד) qu'y mettraient tous ses enfants; car, selon la conception sémitique, les hanches sont le siège de la virilité (Genèse, XLVI, 26; Exode, I, 5; Juges, VIII, 30). Cet usage a disparu de bonne heure. S'il était un rite religieux, comme on le suppose, il aurait laissé des

traces aux époques postérieures. L'eau consacrée et spécialement préparée par le prêtre, que doit boire la femme soupçonnée d'adultère par son mari pour affirmer son innocence (Nombres, v, 12-31), remplace les ordalies par l'eau qui étaient légales en Babylonie (Code d'Hammurabi) et subsistaient encore au moyen âge en Europe. C'est l'inverse d'un culte fétichiste voué à la déité des eaux. Sur l'origine de l'importance du nombre sept incarné dans le verbe נשבע, « jurer, faire serment », voir *Recherches bibliques*, III, p. 855; elle ne contient aucune idée religieuse et encore moins une idée ayant rapport avec le culte des astres. Il serait absolument fantaisiste d'y voir une ombre de vestige d'une influence babylonienne.

Ibidem. Les magiciens cachent soigneusement les noms des déités par lesquelles ils opèrent les prodiges, par crainte de la concurrence; les religions expansives recommandent, au contraire, de jurer par ces noms, afin de les propager parmi ceux qui ne les connaissent pas. Le mosaïsme fait la même recommandation (Deutéronome, VI, 13; X, 20), mais défend rigoureusement de l'employer pour faire un faux serment ou seulement dans des propos inutiles (Exode, XX, 7, לַשָּׁוְא = לשקר, « faussement », et לָרִיק, « inutilement »); la critique moderne y ajoute l'allusion à l'abus du nom de Yahwé dans les conjurations magiques (*Zauberei*), mais la magie est déjà elle-même défendue sous peine de mort. Dans le christianisme, la marche a été tout autre : le serment est radicalement défendu, mais les adjurations magiques au nom de Jésus, non seulement sont vues avec plaisir (Marc, IX, 38-39), elles constituent même le privilège caractéristique des croyants, privilège qui consiste à chasser les démons, à parler les langues étrangères sans avoir besoin d'un maître, à se laisser mordre par des serpents venimeux et à boire du poison sans en ressentir l'action nuisible, et, finalement, à guérir n'importe quels malades par la seule imposition de la main (XVI, 15-18). Devant de si infaillibles improvisateurs de miracles à jet continu, les fidèles du vieux Yahwé, Moïse en tête, font, il faut l'avouer, une bien triste figure.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Note sur la géographie de l'Atharva-Véda.

(*Résumé*[1].)

Entre l'Inde et la région sémitique de l'Asie antérieure, il y a au moins un rapport que personne ne conteste plus aujourd'hui, c'est celui de l'écriture. Malgré quelques tentatives récentes de revendiquer la brahmalipî, mère de l'écriture dévanagarî, au génie indien, l'origine sémitique en est généralement admise. Le doute ne concerne que la question de préciser à quel peuple l'emprunt a été fait. Trois candidats ont trouvé leurs défenseurs : les Phéniciens, les Araméens, les Sabéens. Par suite d'études réitérées sur l'épigraphie indienne[2], j'ai cru pouvoir conclure avec une vraisemblance suffisante :

1° Que l'écriture nommée *kharoṣṭhî*, se dirigeant de droite à gauche, provient de l'écriture araméenne de l'époque d'Alexandre le Grand (vers 330 avant J.-C.).

2° Que la *brahmalipî* ou *brahmî*, beaucoup plus parfaite que la première, est aussi plus composite. On y distingue :

a) Des éléments araméens : un certain nombre de consonnes;

b) Des éléments kharoṣṭhî, un grand nombre de consonnes et tout le système de vocalisation intérieure;

c) Des éléments grecs, cinq consonnes (Β, Δ, Θ, Ν, Φ), une voyelle (Α) et le système des voyelles initiales.

Les dates maxima de chacune de ces deux écritures ont été établies comme il suit :

1. Pour la kharoṣṭhî, l'an 430 : établissement de l'administration macédonienne dans les pays situés à l'ouest de l'Indus et alliance avec Taxila, roi du Gandhâra.

1. Communication destinée au XIVe Congrès des Orientalistes, à Alger, auquel je n'ai pu assister par suite d'une grave indisposition.

2. *Essai sur l'origine des écritures indiennes. Journal asiatique*, VIIIe série, tome VI. Paris, 1885. — *Nouvelles Observations sur les écritures indiennes* (*Revue sémitique*, juillet 1895). — *Un Dernier Mot sur le kharoṣṭhî* (*Revue sémitique*, octobre 1895). — *Opinion de M. Barth sur la question des écritures indiennes* (*Revue sémitique*, janvier 1896).

2. Pour la brahmî, l'an 425, quelques années après l'introduction de la kharoṣṭhî.

Ce résultat épigraphique, que je crois solide jusqu'à preuve du contraire, oblige à conclure que toute la littérature indienne, le Véda compris, est postérieure à l'époque d'Alexandre. Je parle de la mise par écrit, de la codification; l'origine des mythes et des hymnes y contenus échappe à notre jugement en tant que croyances ou légendes religieuses.

Mais, en même temps que finit le rôle de l'épigraphie, commence celui des investigations historiques. La date supérieure globale du Véda étant donnée, il faut rechercher si ce recueil n'offre pas, dans son contenu, certains indices d'une date plus basse, au moins en ce qui concerne quelques séries d'hymnes sacrés ou d'hymnes particuliers, car il est difficile d'imaginer que la totalité de ces poèmes ait été composée avant l'invention de l'écriture. Il a dû arriver au Véda ce qu'on a constaté dans d'autres codes anciens : des compositions plus modernes sont venues s'installer à côté des plus anciennes et se confondre avec elles aux yeux des croyants. Aussi les indianistes critiques distinguent-ils plusieurs sections du Véda plus jeunes que les autres, mais appartenant néanmoins à ce qu'ils appellent l'*époque védique*, qui remonterait au VIIIe siècle antéchrétien au plus bas. Mais, comme les preuves épigraphiques nous défendent d'admettre cette supputation, nous estimons qu'il sera plus prudent de borner notre examen aux seules pièces qui contiennent des descriptions géographiques ou des noms propres d'hommes et d'objets plus acccessibles à nos recherches. Un travail de ce genre a été ébauché par moi en 1899[1]. A mon avis, j'ai rendu vraisemblable que les hymnes qui ont trait aux affluents de l'Indus ou fournissent les noms des Dâsas ou Dasyus et des Dribhikas et quelques autres noms du même genre[2], ne peuvent être placés qu'à partir du règne de Sandracotos ou Čan-

1. *Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde* (*Revue sémitique*, 1899).

2. A la page 39 de l'extrait, j'ai pris *Ṣambara*, nom d'un chef dâsa puissant, pour un mot perse, *ṣana-bara*, « parcourant le désert ». Je crois maintenant plus probable qu'il répond à la peuplade indienne des *Sambraceni* : Pline, 6, 20 (23), 78.

dragupta (vers 300 avant J.-C.), lorsque celui-ci reçut de son allié Séleucus Nicator, roi de Syrie, outre le Penjab, tous les pays adjacents à l'Indus, et vint ainsi en contact immédiat avec les peuples du nord du Paropamise, comme les royaumes des Parthes et de la Bactriane, dominés alors par des dynastes d'origine dahique ou scythique.

Je prends la liberté d'ajouter, aux exemples anciens, un certain nombre de noms nouveaux figurant, non plus dans le Rig-Véda, mais dans l'Atharva-Véda. Ils ont l'avantage de former un ensemble dans le même hymne, attestant qu'ils ont existé à l'époque de l'auteur du poème, époque qui pourra être déterminée si je parviens à les identifier. Je vous fais juges absolus sur ce point. Quant à moi, je m'estimerais récompensé si la question que je soulève, après avoir attiré votre attention, me fait mériter votre indulgence.

Abordons maintenant l'objet particulier de cette note. L'importance de l'Atharva-Véda pour la recherche des noms propres m'a été suggérée à la suite d'une communication faite par mon savant ami, M. Victor Henry, à la Société asiatique, en 1895, sur le nom mystique de Takman, dieu de la fièvre, nom écrit *Hruḍu* et interprété par « dieu du jaune » (*harisya dêva*). Une discussion s'engagea alors à propos de ce nom. M. Henry y vit un mot emprunté au sémitique proethnique *ḫaruḍu*, « or, » hébreu *ḫarûṣ*, assyrien *ḫuraṣu*[1]. Pour ma part, j'admis l'identité de *Hrûḍu* avec le grec χλωρός, « jaune, » qui répond phonétiquement et selon le sens à la donnée du poète indou[2]. L'énorme différence chronologique entre les deux opinions s'explique par la différence du point de départ de chacun de nous. Le savant védisant admet d'avance la haute antiquité du Véda en général, et de plus il considère les hymnes magiques de l'Atharva comme la partie la plus archaïque du recueil, à telle enseigne que l'épithète proethnique ne l'effraie pas tant que moi qui professe le principe expérimental : Un livre paru durant la domination grecque peut contenir des mots grecs plus facilement que des mots sémitiques de la préhistoire nébuleuse. La

1. *Journal asiatique*, IXe série, X, pages 511 sqq.
2. *Journal asiatique*, XI, pages 320 sqq.

récente publication de *La Magie dans l'Inde antique* (Paris, 1904) m'a appris que, si mon savant ami tient encore à son identification de Hrûḍu avec le proto-sémitique *ḥarûḍu*, il ne la donne plus que comme une hypothèse plausible sur laquelle il ne veut pas insister[1]. Mais, outre cela, la lecture de sa manière d'envisager les hymnes relatifs à Takman m'a fourni l'occasion de méditer avec aisance sur la nomenclature ethnico-géographique qu'ils contiennent. J'ai l'intention de développer ailleurs les sentiments obtenus de cet examen, mais je voudrais profiter de l'occasion actuelle pour exposer sommairement mes vues sur la seule question qui intéresse les noms propres auxquels je viens de faire allusion.

Je cite la traduction de M. V. Henry (p. 186) :

(A. V., v, 22.) « 1. La fièvre, daigne Agni la bannir loin d'ici, et Sôma, et la pierre du pressoir, et Varuna dont pure est l'habileté liturgique, et l'autel, et la jonchée de l'autel, et les bûches enflammées! Que les hostilités s'enfuient au large! — ..... Sa demeure est chez le Mûjavant, sa demeure est au pays des Mahâvṛshas. De naissance les Balhikas sont tes compatriotes. — 6. O fièvre maligne, qui fais balbutier et tords les membres, va-t'en au large; va chercher la sauvagesse vagabonde et frappe-la de ton foudre. — 7. Va-t'en, ô fièvre, au Mûjavant ou chez les Balhikas, bien loin; va chercher la lubrique femelle du sauvage et secoue-la comme il faut. — ..... O fièvre, avec ton frère la consomption, avec ta sœur la toux, avec ton cousin le *pâman*, émigre vers ces étrangers là-bas. — ..... 14. Aux gens du Gandhâra et du Mûjavant, aux Angas et aux Magadhas, nous confions la fièvre, comme un esclave, comme un précieux trésor. »

M. Henry y fait précéder une note qui correspond naturellement à sa conception chronologique indiquée plus haut. Après avoir commenté l'hymne I, 25, il écrit ce qui suit :

« Nous reprenons pied avec un autre hymne, d'un caractère très objectif, qui nous renseigne sur les pays où la fièvre passait pour endémique, ou plutôt nous en éclaircirait à souhait si la géographie des temps védiques n'était pour nous en

1. V. Henry, *La Magie dans l'Inde antique*, pages 184-185.

partie lettre close. Le conjurateur la renvoie à son pays natal, chez ses compatriotes, comme l'envoûture à son auteur; c'est là son domicile, là qu'elle se trouvera bien; qu'elle y aille et y reste[1]. »

Naturellement aussi, à mon point de vue particulier, qui rapproche considérablement la rédaction védique de l'époque macédonienne, je ne sentais guère la nécessité de regarder la géographie de ce passage comme une énigme insoluble. Les noms tels que Gandhâra, Anga, Magadha, se sont conservés jusque dans la littérature assez tardive. Une chose cependant m'intriguait énormément, et, pour tout dire, me causait un pénible désappointement. Je n'y ai trouvé aucune des entités ethniques que j'avais invoquées, dans le travail de 1899, à l'appui de mon opinion; j'ai surtout regretté l'absence du nom si important des Dâsas. Par bonheur, ma peine n'a duré que quelques moments. En relisant la version de M. Henry avec plus d'attention, l'idée m'est venue à l'esprit que le nom commun féminin « sauvagesse » doit avoir pour base, dans l'original, le terme ethnique que je cherchais. Confiné dans ma chambre et ne pouvant aller chercher le texte de l'Atharva-Véda, que je ne possède pas, j'ai pris le parti de prier mon savant ami de vouloir bien vérifier la nature exacte du mot sanscrit, que je supposais devoir être *dâsî*, féminin de *dâsa*. J'ai ajouté en plaisantant qu'en cas affirmatif je pousserais le cri de *banzaï*, introduit si splendidement par les guerriers du Soleil levant, car cela me prouvera que je ne me meus pas entièrement sur un domaine purement imaginaire. Ayant reçu par écrit le lendemain la confirmation nette de cette leçon, j'ai laissé le *banzaï* aux braves insulaires, et je me suis empressé de lire attentivement l'original sanscrit de l'hymne, et cette lecture fut récompensée par l'apparition d'un autre nom ethnique, *Çudrâ*, transformé en nom commun dans les traductions européennes. Le passage contient donc en réalité un groupe de huit noms, savoir : Gandhâra, Anga, Magadha, Mûjavant, Mahâvṛsha, Dâsa, Balhika, Çudra, et ces noms désignent des contrées déterminées, ainsi que les populations qui y ha-

1. V. Henry, *La Magie dans l'Inde antique*, p. 185-186.

bitent. Je bornerai mes observations aux cinq derniers; les trois premiers se passent de commentaire.

1. *Dâsa.* Le poète invite la fièvre à aller chercher la *Dâsî* vagabonde (*dâsîm niṣṭákvarîm iccha*), afin de la frapper de son foudre (*tâm vajrena sâm arpaya*). Rien de plus exact que l'épithète « vagabond » pour les tribus dâsas ou dahiennes, qui menaient une vie nomade sur les rives de l'Oxus et de l'Ochus, et se jetaient à toute occasion sur les pays voisins pour faire du butin. Dans l'Inde, la renommée de ces nomades éloignés n'a pu se répandre avant Séleucus Nicator, ainsi que je l'ai dit plus haut. La haine implacable entre l'Arya et le Dâsa, fruit de guerres et d'invasions destructrices, marque naturellement une époque postérieure inaugurée par la dynastie daho-parthe, dont les visées sur l'Inde n'ont certainement pas manqué de produire des chocs terribles entre les deux peuples.

2. *Çudra.* Cette fois, c'est auprès d'une femme çudra que le poète renvoie la Fièvre maligne : « Va chercher la lubrique femelle du Çudra et secoue-la comme il faut » (*Çudrâm iccha prapharvyàm tâm takman vîva dhûnuhi*). La traduction « la lubrique femelle du sauvage » (V. H.) a voilé le nom ethnique, car les Sudrakas formaient alors une peuplade distincte et mentionnée sous la forme de *Syndraci* et *Sydraci* dans Pline, 6, 23 (25) et 12, 6 (12).

3. *Balhika.* Ce nom ethnique ne diffère visiblement pas de celui qui s'écrit plus souvent *Bâhlîka* ou *Bâhlî*[1], découlant de la forme zende *Bakhdhî*, « Bactres, Bactriane, » en ancien perse *Bakhtriš*, pehlvi *Bahl*, *Balh*, persan *Balkh*. Cette identification a déjà été faite par Lassen, et elle reste inébranlable.

4. *Mahâvṛsha.* Comme nom commun, ce mot signifie « de grande force, » mais il n'est pas douteux que c'est ici une désignation ethnique. Le noyau du terme *Vṛsha* se rencontre sous la forme *Orsaci* dans Pline, 8, 21 (31). L'adjectif « grand » (*mahâ*) est supprimé.

5. *Mûjavant,* ailleurs *Mûnjavant,* mot qui peut signifier « possesseur de (l'herbe nommée) munja ». Ici on ne peut y

1. Une forme encore plus contractée, *Bâhî*, semble indiquer le même peuple, tout en visant peut-être à un jeu de mots : « les nuls ».

voir qu'un nom de pays et de peuple. Dans la bouche de l'informateur grec, le mot *mûjavant*, à en juger d'après quelques analogies, devait sonner Μοζοντ(ες); or, Pline, 6, 20 (23), mentionne la tribu des *Morontes*, dont la variante préférée est *Moruni*. Grâce à sa forme exceptionnelle dans la liste des populations énumérées, la première leçon me semble inspirer plus de confiance; seulement, il faudrait admettre une forme primitive Μοζοντες pour Μοροντες, et transformer en conséquence le latin *Morontes* en *Mozontes*, coïncidant d'une manière remarquable avec *Mûjavant* de l'Atharva-Véda [1].

La réunion, dans un seul texte, de ces huit noms géographiques existant encore à l'époque romaine, montre clairement l'appartenance du recueil atharvique à des temps assez tardifs, pendant lesquels les transmissions ethnographiques aux écrivains indiens répercutaient les noms de peuples nouveaux, comme les Dâsas, les Çudras, les Mahâvṛshas, et les Bactriens sous la forme la plus jeune *Balhika*. Toute hypothèse d'antiquité s'évanouit devant ce jour nouveau, et la vraisemblance de l'identité supposée entre le sanscrit *Hrûḍu* et le grec χλωρός gagne considérablement en force.

J. HALÉVY.

1. Je renonce à décider si l'erreur vient de l'original grec, ou si elle s'est glissée dans le manuscrit de Pline; le fait n'a pas grande importance.

Opinions et Observations sur le sumérien.

Aeschi, Oberland bernois, ce 21 juillet.

MONSIEUR ET CHER CONFRÈRE,

Il est bon parfois de se souvenir du vieil adage « Principiis obsta ». Voilà ce que je me disais en lisant la « Correspondance sumérologique » que vous avez bien voulu m'envoyer et que je viens de recevoir aux bords de l'admirable lac de Thoune où je fais un court séjour.

Le sumérien n'est pas une langue. Cette thèse, qui est la vôtre comme elle est la mienne, peut parfaitement se soutenir. Vous l'avez démontrée et prouvée depuis bien des années, et le nombre de ceux qui se rangent de votre côté ne cesse d'augmenter.

Le sumérien est une langue réelle. Cette thèse d'Oppert e. s., en se plaçant à un certain point de vue et en se collant d'une façon trop exclusive à certaines faces de la question, peut à la rigueur se soutenir également.

Mais la ou plutôt les thèses de Brünnow ne se conçoivent pas du tout, dans tous les cas me dépassent.

Comment! les Babyloniens sémites auraient emprunté leur écriture à un peuple antérieur; mais alors, évidemment ce peuple leur était supérieur en développement, et ils ont dû lui emprunter aussi le reste.

Puis serait venu un troisième peuple, qui aurait introduit en Babylonie la langue sumérienne, et les Babyloniens auraient adopté la langue bizarre d'un peuple dont on n'a jamais entendu parler, et auraient même donné à cette langue, qui ne ressemble à aucune autre, une place prédominante dans leurs productions littéraires.

Selon Brünnow, deux faits postulent l'existence du sumérien comme langue réelle.

1) Les textes bilingues. Pourquoi? Je l'ignore, car n'est-il pas évident que, pour les Babyloniens aussi, les premières



tentatives d'exprimer la pensée par l'écriture ont dû se faire en idéogrammes. Or, dans les bilingues, rien ne s'oppose, tout, au contraire, prouve que les Babyloniens écrivaient leurs textes sacrés en même temps en écriture idéogrammatique, et, de l'autre, en écriture plus moderne, syllabique, à peu près comme, pour écrire 1905, je puis très bien tracer :

MDCDV ou MDCCCCV | mil neuf cent cinq;

et si j'étais maître d'école, écrire pour mes élèves :

M	emme	mille
D	dé	cinq cents, etc.

Les textes idéogrammatiques ayant, par leur ancienneté, un caractère sacré, les Babyloniens les ont conservés et ont continué, même après l'invention de l'écriture syllabique, à s'en servir parfois exclusivement; comme les Égyptiens, jusque dans les derniers temps, ont continué à écrire parfois en idéogrammes.

2) Brünnow tire argument de l'infixation employée dans la soi-disant langue sumérienne; mais je demande en quoi une construction *šu šuatu iškulu* est contraire au génie des langues sémitiques? Est-ce que اياك نعبد n'est pas sémitique, et ne pourrais-je pas dire parfaitement نحن اياك نعبد ?

Un jour, j'en ai la certitude, on reconnaîtra avec vous que les Babyloniens sémites sont bien les auteurs de la civilisation babylonienne et que le sumérien n'est pas une langue réelle, mais tout au plus une langue artificielle, mêlée d'éléments conventionnels.

Pardonnez-moi, cher Monsieur, de vous avoir ennuyé avec ces quelques observations, moi qui ne suis, en assyriologie, qu'un profane. Mais je tenais à vous montrer tout l'intérêt que m'inspire ce que vous écrivez. Et je saisis cette occasion de vous serrer bien cordialement la main.

J. S.

Ophiomancie babylonienne.

TEXTE

A. K 1350 (CRAIG, *Astr. Texts*, p. 83) = ll. 1-32.

B. K. 2128 + 4098 et K. 6071 (BOISSIER. DA, p. 262-266) = ll. 28-102 et 70-100.

Les quatre premières lignes de A ont été traduites par WINCKLER, *Orient. Liter. Zeit.*, 1900, S. 181. Anm. 1.

Les ll. 14-19 de B verso (= 74-79) sont transcrites et traduites dans BOISSIER, *Choix de textes divin.*, p. 1-2. (Voir aussi *Choix*, p. 115, 256, 259.)

Corrections à A (collationné par moi) : l. 9. Lire LU, non KU; l. 15 : GUR, non ZU; l. 23 : GAZ, non [signe cunéiforme]; l. 28, 30 : KAB, non EN. UD (l. 11) et ŠUB (ll. 13, 18, 20) ont la forme habituelle (les deux premiers traits obliques).

B. DA, p. 263; l. 15 : corriger TA en SU; l. 26 : E en KAL; p. 265, l. 20 : lire GAR-TUK.

TRANSCRIPTION

1 — ina arah Nisanni ûmu I ^{kan} amêlu la-am ultu ^{išu} irši šêpa-šu ana irṣiti šakin-nu[1] ṣiru TA <//// . . . .

2 la-am ma-am-man amiru[2] amêlu imur amêlu šuâtu ina libbi šatti šiâti [imât]

3 šúm-ma amêlu šuâtu balâṭa ha-ših qaqqada ú-har-ra-ár TE ^{MEŠ}-šu ú-g[al-lab]

4 arhu III ^{kan} uš-ta-pa-aš-šaq-ma iballu-uṭ

5 — ina arah Nisanni ûmu I ^{kan} ṣira amêlu imur ina libbi šatti šiâti imât : uš-ta-pa-aš-šaq-ma iballu-uṭ

6 — ina arah Nisanni ultu ûmi I ^{kan} adi ûmi X ^{kan} ṣira amêlu imur amêlu šuâtu

7 ûme-šu KIL-DA ^{MEŠ} I-NE-ZA immar[3]

8 — ina arah Nisanni ultu ûmi I ^{kan} adi ûmi XXX ^{kan} ṣira amêlu imur amêlu šuâtu ûme-šu irrik[û]

9 mâmîtu iṣabbat-su

10 — ina arah Nisanni ûmu I ^{kan} ṣiru eli amêli imqu-ut amêlu šuâtu ina libbi šatti šiâti imât

11 — ina arah Nisanni ultu ûmi I ^{kan} adi ûmi XV ^{kan} ṣiru ana eli amêli imqu-ut

1. Ou *iškun-nu* (cf. MEISSNER, *Suppl.*, 53 b. Sous *lām*, conj.).
2. Ou *imur*.
3. Non *pânu ṣa-lim* (Del., HW., 569 a), à cause de K 4041, l. 15 (S. A., SMITH, *Misc. Texts*, p. 13) : I-NE-ZA ŠI-*mar*.

12 lu murṣu lu ki-šu dan-na iṣabbat-su
13 — ina arah Nisanni ultu ûmi I ^{kan} adi ûmi XXX ^{kan} ṣiru ana eli amêli imqu-ut ŠÚ-BI ÁŠ-A-[AN]
14 — ina arah Nisanni ultu ûmi I ^{kan} adi ûmi XXX ^{kan} ṣiru ana pân amêli imqu-ut ŠÚ-BI ÁŠ-A-AN
15 — ina arah Nisanni ù ṣiru ana arki amêli imqu-ut bêl sali-mi-šu ana bêl lumni-šu itâr-šu
16 — ina arah Nisanni ù ṣiru ana arki amêli imqu-ut-ma lâ immar ana GAR-TUK dumqu
17 ana muškîni[1] ina lâ ali-šu mûtu
18 — ina arah Nisanni ù ṣiru ana imitti amêli imqu-ut amêlu šuâtu ŠI + UM ^{iṣu} irši[2] iṣabbat-su-ma
19 bîtu šuâtu issapa-ah
20 — ina arah Nisanni ù ṣiru ana šumêli amêli imqu-ut GAR-TUK ilabbin
21 muškînu ina la-li-šu imât
22 — ina arah Nisanni ù ṣiru ana qabal DAM-U-DAM[3] imqut TABTAB MEŠ lâ iballuṭû bîtu šuâtu GAZ
23 — ina arah Nisanni ù ṣiru ana qabal puhri imqut puhru AL-GAZ[4] lâ isir
24 — ina arah Nisanni ù ṣiru ina bît amêli innamir qât ^{ilu} Marduk ár-hiš ikaššas-su
25 bîtu šuâtu issapa-ah
26 — ina arah Nisanni ù ṣira ina sûqi amêlu imur šúm-ma imarraṣ
27 šúm-ma is-sal-la-'-ma[5] imât
28 — ina arah Nisanni ù ṣira ina sûqi ultu imitti amêli ana šumêli amêli is-hur
29 amêlu šuâtu ina mât nakiri Ɪ DU LUM GIG TÚM
30 — ina arah Nisanni ù ṣiru ina sûqi ultu šumêli amêli ana imitti amêli is-hur
31 šúm-ma ina ni-kip alpi šúm-ma ina zi-qit aqrabi imât
32 — ina arah Nisanni ù ṣiru ina sûqi uš-te-iṣ-bi-šu-ma išténiš ekim-šu
33 ŠI . . . .
34 [— ina arah] Nisanni ù ṣire ina bît amêli ik-tap-lu bêl bîti šuâti . . . . .
35 zag-muk ina arah Nisanni ûmu I ^{kan} lu ina arah Airi ûmu I ^{kan} lu ina kal û-mi lu ina kal mûši ṣiru . . . .

1. = MAŠ-EN-KAK. Cf. MARTIN, *Rec. Trav.*, XXV, 227-228.

2. ŠI-UM = *mesir?* Cf. BOISSIER, DA., 257, 22, *me-sir* ^{iṣu} *irši iṣabbat-su*.

3. Cf. DA., 2,20: *ṣaltu* DAM-U-DAM *ina bît amêli*; DA., 255, 17 [DAM]-U-DAM *ina eli-ša ú-ka-an-na*.

4. AL, préfixe verbal. Autres exemples : AL-TAR (DA., p. 2, 15-16), AL-ŠUB (DA., p. 3, 4), AL-BIR-RI (DA., p. 3, 3 et p. 4, 5), AL-TIL-LA (DA., p. 3; verso 5).

5. Cf. *sili'tu*, nom d'une maladie.

36 amêlu šuâtu ina libbi šatti šiâti imât šúm-ma amêlu šuâtu balâṭa ha-ših qaqqas-su ú-har-ra-ar

37 TE ^{MEŠ}-šu ú-gal-lab II arhe-šu-nu-ti uš-ta-pa-šaq-ma iballu-uṭ

38 : ZI-GID kaš-du amêlu šuâtu ina šêri ana ^{ilu} Marduk ú-nad-di-ma

39 idammiq : ki-šu murṣu immar amêlu šuâtu ^{ilu} Marduk i-še-'-ú-ma lumun-šù ipaṭṭar

40 : amêlu šuâtu ina pušqi u nidûti illak

41 — ina arah Nisanni lu ina arah Airi ṣira amêlu imur amêlu šuâtu ina libbi šatti šiâti imât

42 ana balâṭi-šu qaqqas-su ú-har-ra-ar TE ^{MEŠ}-šu ú-gal-lab

43 III arhe-šu-nu-ti ra-man-šu ú-har-ra-ar-ma iballu-uṭ

44 — ina arah Airi ultu ûmi I ^{kan} adi ûmi XV ^{kan} ṣira amêlu imur amêlu šuâtu ûme-šu KIL ^{ME} I-NE-ZA immar

45 — ina arah Airi ṣirù ina eli amêli imqu-ut lu murṣu lu ki-šu dannu [iṣabbat]-su

46 — ina arah Sîmâni ṣiru lu ana pân amêli lu ana arki amêli imqu-ut NI . . . . .

47 — ina arah Du'ûzi ŠI . . . .

48 — ina arah Abi ŠI . . . .

49 — ina arah Ulûli ŠI . . . .

50 — ina arah Tašrîti ŠI . . . .

51 — ina arah Arahsamni ŠI . . . .

52 — ina arah Kislimi ŠI . . . .

53 — ina arah Ṭebêti ŠI . . . .

54 — ina arah Šabâṭi ina ki-rib kuṣṣi amêlu ṣira ina rebîti . . . .

55 — ina arah Adari amêlu ṣira imur . . . .

---

56 — amêlu ṣira imur-ma iq-rib (?) . . . .

57 na-za-qu EGIR . . . .

58 — amêlu ṣira imur-ma idâ[k] . . . .

59 mê bûri ša bît ili . . . .

60 ^{iṣu} bînu . . . .

. . . .

61 . . . . ID [cunéiforme] . . . . .

62 . . . . šú TA (?)

63 . . . . [cunéiforme] šú-ú

64 . . . . . . [ina] ṣalti ireddû-šu

65 . . . . [cunéiforme] ina-an-ziq

66 . . . . . NA i (?)-[cunéiforme] ZI-GID kaš-du

67 — ṣiru ana pân amêli iz-zi-iq amêlu šuâtu bušâ-šu ikkal

68 — ṣiru ana pân amêli il-bu-um mim-ma la i-kap-pu-du i-niš-ša

69 — ṣiru ana pân amêli sa-dir amêlu šuâtu bušâ-šu i-gam-mar ina lâ ṭûb lib-bi illakû

70 — ṣiru ana pân amêli i-li amêlu šuâtu ša-gi-šu i-šag-gis-su

71 — ṣiru ana pân amêli imqu-ut maqa-at bêl amâti-šu immar

72 — ṣiru ana pân amêli i-qaṣ-ṣa-aṣ ú-na-pa-ah amêlu šuâtu ina barti iṣṣa-bat
73 — ṣiru ana pân amêli kîma HU-ZU-HUL-A-HU ís-si BAL ilu Nergal ZI-GID mâtâti lumna immarâ
74 — ṣiru ana pân amêli in-na-dir-ma i-ram-mu-um u lišân-šu uṣṣa-á amêlu šuâtu iṣṣa-bat-ma iddak
75 — ṣiru ana pân imitti amêli imqu-ut maqa-at bêl amâti-šu ina lâ ṭú-ub lib-bi ittalak
76 — ṣiru ana pân šumêli amêli imqu-ut kaša-ad hišihti
77 — ṣiru ana arki amêli imqu-ut kaša-ad hišihti
78 — ṣiru ana bu-di amêli imqu-ut mu-kil ku-ri amêla ušmât
79 — ṣiru ana bur-ki amêli imqu-ut mâre-šu imâtû
80 — ṣiru ana eli amêli imqu-ut lu GAR-TUK ilabbin lu muškînu idammiq amêlu šuâtu is-sal-la-'
81 — ṣiru ana eli amêli išhiṭ-am-ma ana irṣiti imqu-ut ŠÚ-BI ÁŠ-A-AN
82 — ṣiru ana eli imitti amêli imqu-ut ZI-GID kaš-du
83 — ṣiru ana eli šumêli amêli imqu-ut maqa-at bêl amâti-šu ím-mar
84 — ṣiru ana eli šêpi amêli imqu-ut šumqu-tim ardi u amti
85 — ṣiru ana eli LIBIT-NER amêli imqu-ut ŠÚ-BI ÁŠ-A-AN
86 — ṣiru ana eli amêli ili amêlu šuâtu ša-gi-šu i-šag-gi-is-su
87 — ṣiru ana eli šêpi amêli ili taqtit û-mi amêlu šuâtu ikabbit-ma e-ki-a-am še-am lut-bu-uk
88 e-ki-a-am kaspa lušku-un išas-si
89 — ṣiru ana eli ṣihri la-ki-e imqut-ma ú-gal-lit-su ṣihru šuâtu ila iraš-ši iballu-uṭ
90 — ṣiru ana eli ṣihri la-ki-i irbi-iṣ amêlu šuâtu lu zikaru lu sinništu šuma iraš-ši GAR-TUK
91 : abi-šu u ummi-šu nimêla immarû
92 — ṣiru ana eli ṣihri la-ki-i imqut-ma irbi-iṣ ú-gal-lit-su ṣihru šuâtu nakiru ilaqqi-šu
93 — ṣiru ana eli marṣi imqu-ut murus-su irrik-ma iballu-uṭ
94 — ṣiru ana rêši marṣi imqu-ut ina û-mi HAR-TA (?) imât
95 — ṣiru ana eli marṣi ša murus-su erik imqu-ut murus-su ezzib-šu
96 — ṣiru ana eli marṣi ša ûme ma-'-du-ti mariṣ imqu-ut
97 marṣu šuâtu [ibal]luṭ-ma . . . ////-tu ur-rak
98 — ṣiru ana eli marṣi ša murus-su kabtu imqu-ut
99 marṣu šuâtu murus-su ŠU-GAB-ma [ip]-pa-aš-šah
100 — ṣiru ina rêši marṣi ana šumêli [izza]-az amêlu šuâtu AZAG AN ////////-šu ikkal
101 — ṣiru ina rêši marṣi ana imitti izza-az a-ra-an-šu ippaṭa-á[r]

---

102 . . . . ///// ///// . . . di-in-šu GID-DA

TRADUCTION

1 Si, au mois de Nisan, le 1er jour, un homme, au sortir du lit, avant de mettre pied à terre, un serpent . . . . . .,

2 avant que qui que ce soit l'ait vu, (cet) homme voit, cet homme [mourra] dans le cours de l'année,

3 (mais) si cet homme veut vivre, (qu')il se . . . . la tête (et qu')il rase ses . . . .

4 trois mois après, il sera à l'agonie, puis vivra.

5 Si, au mois de Nisan, le 1er jour, un homme voit un serpent, (cet homme) mourra dans le cours de l'année ; (ou) il sera à l'agonie, puis vivra.

6 Si, au mois de Nisan, du 1er au 10, un homme voit un serpent, cet homme

7 ses jours seront courts, il verra . . . . .

8 Si, au mois de Nisan, du 1er au 30, un homme voit un serpent, cet homme ses jours se prolongeront,

9 le (démon) *mamit* s'emparera de lui.

10 Si, au mois de Nisan, le 1er jour, un serpent tombe sur un homme, cet homme mourra dans le cours de l'année.

11 Si, au mois de Nisan, du 1er au 15, un serpent tombe sur un homme,

12 la maladie ou un . . . violent s'emparera de lui.

13 Si, au mois de Nisan, du 1er au 30, un serpent tombe sur un homme, *ibid.*

14 Si, au mois de Nisan, du 1er au 30, un serpent tombe devant un homme, *ibid.*

15 Si, au mois de Nisan « un serpent tombe derrière un homme, l'ami de cet homme deviendra son ennemi.

16 Si, au mois de Nisan « un serpent tombe derrière un homme et que (l'homme) ne le voie pas, bonheur au riche,

17 mort au pauvre dans une autre ville que la sienne.

18 Si, au mois de Nisan « un serpent tombe à droite d'un homme, le (démon) « Qui . . . le lit » s'emparera de lui,

19 cette maison sera détruite.

20 Si, au mois de Nisan « un serpent tombe à gauche d'un homme, le riche périclitera,

21 le pauvre mourra en pleine force.

22 Si, au mois de Nisan « un serpent tombe au milieu de . . . ., les . . . . ne vivront pas, cette maison sera anéantie.

23 Si, au mois de Nisan « un serpent tombe au milieu d'un groupe (d'hommes), (ce) groupe sera anéanti, ne prospérera pas.

24 Si, au mois de Nisan « un serpent paraît dans la maison d'un homme, la main de Mardouk atteindra rapidement cet (homme),

25 cette maison sera détruite.

26 Si, au mois de Nisan « un homme voit dans la rue un serpent, ou bien il sera malade,

27 ou bien il . . . . . ., puis mourra.

28 Si, au mois de Nisan « un serpent, dans la rue, passe de la droite d'un homme à la gauche d'un homme,

29 cet homme . . . . . en pays ennemi.

30 Si, au mois de Nisan « un serpent, dans la rue, passe de la gauche d'un homme à la droite d'un homme,

31 (cet homme) mourra, soit d'un coup (de pied ou de corne) de bœuf, soit de la piqûre d'un scorpion.

32 Si, au mois de Nisan « un serpent, dans la rue, le . . . . et en même temps le saisit,

33 . . . .

34 Si, au mois de Nisan « dans la maison d'un homme, des serpents sont repliés sur eux-mêmes, le propriétaire de cette maison . . . .

35 (Au) commencement de l'année, au mois de Nisan, le 1er jour, ou bien au mois d'Iyar, le 1er jour, pendant toute la durée du jour ou de la nuit, un serpent . . . . . -il,

36 cet homme mourra dans le cours de l'année, (mais) si cet homme veut vivre, (qu')il . . . . sa tête

37 (et) rase ses . . . ., (pendant) deux mois il sera à l'agonie, puis vivra;

38 . . . . . cet homme, au matin, se jettera aux pieds de Mardouk et

39 sera pieux; il verra . . . (et) la maladie; cet homme, Mardouk (le) regardera et (le) délivrera de son mal,

40 cet homme marchera dans l'accablement et l'affaissement.

41 Si, au mois de Nisan ou au mois d'Iyar, un homme voit un serpent, cet homme mourra dans le cours de l'année,

42 pour vivre, il . . . . sa tête (et) rasera ses . . . . .

43 (pendant) trois mois, il se . . . . ., puis il vivra.

44 Si, au mois d'Iyar, du 1er au 15, un homme voit un serpent, cet homme ses jours seront courts, il verra . . . . .

45 Si, au mois d'Iyar, un serpent tombe sur un homme, la maladie ou un . . . . violent s'emparera de lui.

46 Si, au mois de Sivan, un serpent tombe, soit devant, soit derrière un homme, ...

. . . .

54 Si, au mois de Shebat, en plein hiver, un homme [voit] un serpent dans la grand' rue, ...

55 Si, au mois d'Adar, un homme voit un serpent . . . . . .

56 Si un homme voit un serpent et s'approche . . . . .
57 tourment . . . . .
58 Si un homme voit un serpent et [le] tue . . . . .
l'eau du puits du temple. . . . . . .
la plante *bînu*. . . . . . .
. . . .
67 Si un serpent . . . devant un homme, cet homme mangera son bien.
68 Si un serpent . . . . devant un homme, tout ce qui ne pense pas (?) sera anéanti.
69 Si un serpent se dresse devant un homme, cet homme augmentera (complétera) son bien, il marchera dans l'affliction.
70 Si un serpent (rampe) en montant devant un homme, cet homme un assassin l'assassinera.
71 Si un serpent tombe devant un homme, (cet homme) verra la chute de son ennemi.
72 Si un serpent . . . . et s'enflamme de fureur devant un homme, cet homme sera fait prisonnier dans une émeute.
73 Si un serpent crie comme l'oiseau ZU-HUL-A devant un homme, règne (?) de Nergal, ..., les nations verront le malheur.
74 Si un serpent devant un homme devient furieux, qu'il siffle et que sa langue sorte, cet homme sera pris et tué.
75 Si un serpent tombe devant la droite d'un homme, chute de l'ennemi de cet homme, (cet homme) marchera dans l'affliction.
76 Si un serpent tombe devant la gauche d'un homme, réalisation du désir.
77 Si un serpent tombe derrière un homme, réalisation du désir.
78 Si un serpent tombe sur l'épaule d'un homme, (le démon) « Qui suscite la douleur » fera mourir (cet homme).
79 Si un serpent tombe dans le sein d'un homme, (cet homme) ses enfants mourront.
80 Si un serpent tombe sur un homme, ou bien le riche périclitera ou bien le pauvre sera heureux, cet homme. . . . .
81 Si un serpent tombe sur un homme, puis tombe à terre, *ibid.*
82 Si un serpent tombe sur la droite d'un homme, ...
83 Si un serpent tombe sur la gauche d'un homme, (cet homme) verra la chute de son ennemi.
84 Si un serpent tombe sur le pied d'un homme, ruine du serviteur et de la servante.
85 Si un serpent tombe sur la plante du pied (?) d'un homme, *ibid.*
86 Si un serpent monte sur un homme, cet homme un assassin l'assassinera.
87 Si un serpent monte sur le pied d'un homme, (à la fin) de (ses) jours cet homme sera respecté. « Où sèmerai-je (mon) blé?
88 où mettrai-je (mon) argent? » s'écriera-t-il.

89 Si un serpent tombe sur un petit enfant et qu'il lui fasse peur, cet enfant aura un dieu (protecteur), il vivra.
90 Si un serpent se couche sur un petit enfant, cet homme (l'enfant!), qu'il soit mâle ou femelle, aura un nom et sera riche;
91 son père et sa mère feront fortune.
92 Si un serpent tombe sur un petit enfant, qu'il se couche (sur lui et) lui fasse peur, cet enfant l'ennemi le saisira.
93 Si un serpent tombe sur un malade, sa maladie sera longue, puis il vivra.
94 Si un serpent tombe sur la tête d'un malade, ce malade au jour de . . . . mourra.
95 Si un serpent tombe sur un malade dont la maladie (dure) depuis longtemps, sa maladie abandonnera ce (malade).
96 Si un serpent tombe sur un malade qui est malade (depuis) de longs jours,
97 ce malade vivra et . . . . prolongera.
98 Si un serpent tombe sur un malade dont la maladie est grave,
99 ce malade sa maladie . . . . puis il sera soulagé.
100 Si un serpent se trouve à la tête d'un malade, à gauche, cet homme . . . . son . . . . mangera.
101 Si un serpent se trouve à la tête d'un malade, à droite, la faute de cet (homme) sera pardonnée.

Ch. Virolleaud.

Une Inscription rupestre sabéenne du Djebel Djihaf.

M. le lieutenant G. U. Yule, qui a accompagné la colonne militaire dans le Hinterland d'Aden, pour appuyer la Commission de la limitation des frontières entre le territoire turc et anglais, vient de publier (*Proceedings*, May 1905) une inscription himyaritique dans le Djebel Djihaf, au nord-ouest de la localité nommée Dthala. La publication du texte ne laisse rien à désirer, M. Yule ayant eu soin de préparer, outre la photographie du monument, une copie exacte qu'il reproduit légèrement diminuée. La traduction est abandonnée aux autres.

1 ת̄רת | מטול | א
2 ברתע ד̄חרן

3 ובכלהו | דֿהומו (דֿהום ו ou)
4 חרן | בני | דֿיתֿאר
5 ארבבן | אחֿיטן
6 בן | דֿן | סטרן | לשא
7 ם | ובנית | וקל |
8 כברהו | סון | מ
9 שרקן

Ce spécimen prête à tant d'incertitudes, qu'il suffit à lui seul pour prouver combien peu nous savons encore de l'ancienne langue sabéenne. Presque tous les membres de phrase présentent des ambiguïtés de syntaxe jointes à des obscurités de sens. Faisons cependant le premier pas pour en préciser au moins les difficultés à aplanir plus tard. Voici ce que j'en ai pu dégager pour le moment.

L'inscription annonce la construction d'un édifice, car le groupe בני de la ligne 4, parallèle à ובנית de la ligne 7, ne peut être que le verbe بَنَى, « construire ».

Le sujet de ce verbe, c'est-à-dire le nom du constructeur, est représenté par les trois premiers groupes des lignes 1-2 : חֿרת מטול אברתע, qu'il faut renoncer à vouloir vocaliser ou interpréter d'une manière satisfaisante.

Nous ignorons si le troisième groupe אברתע fait encore partie du nom propre ou bien s'il figure le titre du personnage. Dans ce dernier cas qui paraît assez probable, אברתע, comparable à l'éthiopien አበ ፡ ርትዕ ፡, « père de l'équité », pourrait être le titre honorifique du chef de la tribu ou de la ville nommée חרן (cf. le חָרָן biblique et les fréquents *Ḥarrân* des contrées arabes).

Au chef חֿרת מטול se sont joints ses בכל (ובכלהו, v. 3); ce sont donc des clients amis, peut-être la tribu des *Bakîl*, branche de celle des Hamdân, qui ont encore, de nos jours, des territoires dans le Yemen du sud.

Les בכל sont déterminés par les mots דֿהומו | חרן ; on est tenté de traduire : « (les Bakîl) qui sont la tribu de Ḥarrân »,

c'est-à-dire qui forment les habitants de cette ville. La difficulté réside dans l'orthographe *pleine* הומן; on s'attend à הם (هُمْ) ou המן. Peut-être, malgré l'absence du trait séparatif — il manque aussi au milieu de la ligne 2 — faut-il séparer דהום וחרן, « de Haoum et de Ḥarrân »; הום serait alors également un nom de lieu ou de tribu.

Le complément direct de בני, « construisit » (v. 4), est représenté par les trois mots énigmatiques : דיהאר ארבבן אחיטן. Si l'ensemble figurait le nom de l'édifice, on ne serait pas loin d'en combiner, à coups de divination, la phrase : « celui qui venge (r. ثأر) les clans (ربّ, pl. ارباب) alliés » (אחיט de خاط, « lier, attacher »). Les Sabéens donnaient des noms à leurs édifices; nous le savons depuis longtemps, mais on n'a pas encore constaté des noms aussi complexes. D'autre part, les noms propres assyro-babyloniens forment souvent des phrases très longues, qui s'abrègent ordinairement dans la langue courante. La construction dont il s'agit ici semble donc avoir été un fort destiné à servir de lieu de réunion des tribus alliées, lorsqu'elles étaient en voie d'entreprendre des expéditions guerrières contre les tribus hostiles.

J'entends, par דן סטרן, le lieu ou la stèle où se trouve l'inscription (*Études sabéennes*, p. 232-233). — בן = מן, « de, depuis ». — לשאם (v. 6-7), « au nord » (شَأْم).

Le verbe au féminin בנית montre que le sujet וקל est du genre féminin, mais est-ce le nom de la femme de חרת ou bien celui d'une tribu ou d'une collectivité de tribus; il est malaisé de le deviner. En tout cas, le mot כברהן (de كَبُرَا ou كُبْرًا) est un qualificatif de supériorité, soit réelle, soit de simple politesse.

סון משרקן est parallèle à לשאם et marque la région de l'est (مَشْرِق); סון semble donc désigner un édifice annexe du fort, par exemple un mur ou une tour.

TRADUCTION PROVISOIRE

(1) *Thrt Mṭwl* de Ḥarrân (2) ainsi que ses *Bakil* qui sont de (3) Ḥarrân (ou de *Hwm* (4) et Ḥarrân), a construit (le fort nommé) *Dhayath'ar* (5) *Arbâbân Akhyâtân* (« Qui venge les tribus alliées »), (6) depuis cette stèle au nord. (7) *Wql* (8) sa *Kbrâ* a construit le *swn* oriental.

L'édifice avait un caractère profane; aucun nom de divinité n'est mentionné dans ce texte. J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts. — Délégation en Perse. — *Mémoires* publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général. Tome VI, *Textes* élamites-sémitiques. Troisième série. Accompagnée de 24 planches hors texte, par V. Scheil. Paris, Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, 1905.

Le monde savant ne peut qu'admirer la rare diligence que la Mission des fouilles de Suse déploie dans la publication de ses découvertes épigraphiques, dont l'intérêt grandit successivement. Sous l'intelligente direction et même avec la collaboration de M. de Morgan, M. V. Scheil a déjà réussi à enrichir nos connaissances historiques et archéologiques par le contenu du tome VI de la troisième série des *Mémoires* en cours de publication. Le nouveau volume amène une véritable surprise épigraphique avec ses centaines de textes rédigés dans une écriture inconnue et différant considérablement des cunéiformes babyloniens. Le nom de « proto-élamite, » que M. Scheil donne à ce nouveau système d'écriture, ne saurait être contesté, puisqu'il n'y en a aucune trace en dehors de la Susiane. Trois textes lapidaires (A, B, C), à formule presque identique (C n'a pas été reproduit faute de temps), accompagnent dans A et C une inscription babylonienne de Karibu ša Šušinak, gouverneur d'Élam et patési de Suse, qui vivait vers 3000 environ avant Jésus-Christ, sous la suzeraineté des rois accadiens. Le texte en écriture babylonienne a été gravé le premier, le texte proto-élamite a été ajouté ensuite. M. Scheil regarde la plupart de ces inscriptions comme contemporaines de Karibu ša Šušinak, et incline à faire venir cette écriture particulière, par un long développement séparé, de l'archétype de l'écriture babylonienne. En usage dans l'Élam jusqu'à la conquête des princes d'Accad Maništusu, Šargani šar ali, Naram-Sin, l'écriture proto-élamite n'a pas tardé

à être supplantée par l'écriture du vainqueur. A cette époque de transition doivent être assignées les multiples méprises commises par les scribes élamites dans l'emploi du style babylonien. L'écriture descend en colonnes verticales avec les signes disposés, sauf quelques exceptions, horizontalement. Plusieurs signes sont augmentés du *gunu*, se dédoublent ou forment ligature de deux ou trois signes. Avec l'aide des idéogrammes et des chiffres, M. Scheil a pu comprendre un grand nombre de tablettes de comptabilité. Sur la langue de inscriptions proto-élamites, le savant éditeur ne s'est pas prononcé ; à en juger d'après le nombre considérable des signes, il doit y avoir parmi eux des syllabes phonétiques. Déjà, au premier aspect, l'existence de certains groupes de caractères identiques dans les inscriptions A et B fait supposer un nom propre. Est-ce Šušinak (*šu-ši-na-ak*), le dieu suprême de Suse ? Si oui, la langue a assez de chance d'être anzanite, ce qui prouverait un effort très ancien de ce peuple pour se créer une civilisation nationale. Cette énigme peut être résolue par de nouvelles découvertes de textes dont la sagacité du savant éditeur ne tardera pas à avoir le mot.

Les textes en écriture babylonienne méritent également une mention spéciale. Le plus ancien, gravé sur un fragment d'un pot cylindrique, donne le nom d'un patési, *Ur-ilim*. Deux légendes sur les statues de Naram-Sin, qui, accompagné de neuf vassaux (KAŠ-LIGIR KAŠ-LIGIR), fit la conquête de plusieurs pays étrangers, parmi lesquels le pays de Mâgan, d'où il tira les pierres pour faire sa statue. Mâgan est le nom ordinaire de l'Égypte, mais il y a aussi un autre Mâgan au sud de la Babylonie. La convocation de neuf vassaux pour le soutenir dans cette expédition semble militer en faveur de l'idée qu'il s'agit d'un expédition en Égypte, dont le roi vaincu, nommé Manium, peut bien être un des homonymes du fameux Ménés (Meni). Mâgan formait union avec un autre pays (dans *leurs* montagnes, l. 8), dont le nom a disparu dans la fracture ; serait-ce Meluhha (Éthiopie) si souvent associé à l'Égypte dans les textes historiques plus récents ? M. Scheil s'arrête cependant au Mâgan sud-babylonien et tient « Manium » pour un nom sémitique, מני. Laissons la question ouverte. La consécration d'une statue pour la vie de Naram-Sin fait l'objet d'un autre texte. A noter l'habitude de rédiger la phrase principale en « sumérien », tandis que tout ce qui précède est du sémitique le plus pur, ce qui rend impossible de voir, dans la première forme, l'expression d'une langue étrangère. Parmi les monuments de patésis élamites, la palme appartient à ceux de Karibu ša Šušinak (adorateur de Šušinak). Le numéro 2 est l'inscription votive digraphique citée plus haut. A noter l'usage assez général du signe *lib* pour *ša* ; ce n'est donc pas une valeur propre au « sumérien », comme le soutient le clan sémitophobe. Un ex-voto d'Uršagga, préfet des *guzâlu*, est gravé en idéogramme sur un al-

bâtre jaune (p. 11); version anzanite sur une statue d'un prince d'Išnunuk (Ašnunak); le texte sémitique a disparu et le nom du propriétaire a été martelé par les Assyriens (p. 12); un texte fragmentaire donnant une liste de villes révoltées, conquises en Élam et dans les pays voisins (p. 14-15); une inscription du patési Idadu-Šušinak (p. 16-19); trois textes de Dungi (p. 20-22); deux briques de Temti-Agun (p. 23-24); texte d'Addapak(hu?)šu, faisant mention d'un temple construit en l'honneur du dieu Naruté (p. 25); briques de Temti-Halki et de Kuk-Našur (p. 26-29); un très long *kudurru* (don de champ) de Marduk-Apal-iddin, accompagné de plusieurs autres (en partie fragmentaires) de l'époque kaššite (p. 30-47). M. Scheil fait remarquer que l'indemnité accordée au propriétaire exproprié y joue un rôle beaucoup moindre qu'à l'époque de la dynastie babylonienne. Quelques autres petits textes, dont une amulette magique, complètent la richesse de cette partie du précieux volume qui accentue si dignement la haute importance des fouilles françaises de Suse.

Das Syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi, von D. H. Müller. Wien 1905. Alfred Hölder.

Réponse au juriste Ludwig Mitteis, qui conteste son opinion que le code syro-romain relatif à l'héritage (*syro-römisches Rechtsbuch*) est d'origine indigène sémitique et ne doit rien à la législation romaine. M. Mitteis, qui revendique l'influence romaine sur ce code moderne, aurait dû commencer par réfuter l'influence bien autrement importante, que M. D. H. Müller attribue au code d'Hammurabi sur la loi des douze tables. Cette question, résolue en faveur de l'Occident, eut tranché du même coup celle relative au recueil syro-romain. La restriction de ses recherches à ce dernier seul est, en tout cas, assez regrettable pour ceux qui voudraient avoir quelques certitudes sur les emprunts juridiques de peuple à peuple dans l'antiquité. Avec ses vastes connaissances des littératures talmudique et caraïte, M. Müller prouve facilement que même l'égalité du fils et de la fille comme héritiers, qui fait le point culminant de la loi syro-romaine, existait dans certains milieux juifs comme coutume antérieure à la divulgation de l'édit de Constantin à ce propos (IVe siècle après J.-C.). Outre les passages cités par le savant auteur, il faut signaler le témoignage du Talmud que la loi des Saducéens admettait le même principe (כתוב בתורתכם ברא וברתא ירתין כחדא), ce qui résume le passage si remarquable de Philon (Tischendorf, *Philonea*, p. 41) : « S'il reste des filles non mariées, sans que les parents aient de leur vivant fixé une dot pour elles, elles recevront un héritage égal avec les fils (ἰσομοιρείτωσαν τοῖς ἄρρεσιν). Cette coutume a visiblement son berceau en Palestine. M. Müller peut donc dire avec une légitime satisfaction : « Nous avons maintenant une forte chaîne (Hammurabi-Saducéens-Philon-Tradition talmu-

dique-Livre de droit syrien) que l'adversaire ne pourra briser de sitôt. » L'héritage des filles était aussi en usage chez les Nabatéens ; les grottes sépulcrales passaient aux enfants des deux sexes לנפשה וילדה (Euting, *Nabatäische Inschriften*, n°s 5, 3 ; 9, 1 ; 13, 1-2, *passim*), sauf stipulations particulières (n°s 12 et 25). Ils connaissaient également le principe de l'agnation, limitant le droit d'hériter aux descendants du côté du père. Le terme technique אצדק désigne l'agnat; de là la formule juridique אצדק באצדק qui signifie non *Berechtigter um Berechtigten*, mais « agnat en agnat ». Les inscriptions nabatéennes d'El-Ḥigr (Medâin Ṣaleḥ) sont, en majorité, datées des règnes de Ḥarethat et de Malkou (entre 1 avant J.-C. et 73 après J.-C.), juste à l'époque de Philon. L'espace nous manque pour suivre les autres points en discussion; ce qui vient d'être exposé suffit à signaler le haut intérêt de cette étude pour l'histoire du droit ancien.

J. Wellhausen, *Ueber den geschichtlichen Wert de zweiten Makkabäerbuchs, im Verhältniss zum ersten* (Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1905. Heft 2.)

Monographie comme M. Wellhausen sait en écrire, claire, profonde et épuisante. Le savant critique s'est proposé de déterminer la valeur historique du second livre des Macchabées relativement au premier. Au dédain généralement professé pour le second livre a succédé, dans les temps récents, un courant d'opinion contraire, grâce au travail de Willrich. Il était donc nécessaire d'avoir le cœur net. Autant que j'ai pu examiner l'étude de M. Wellhausen, j'en ai trouvé l'argumentation d'une solidité absolument remarquable. Toutefois, la nature des tendances propres aux auteurs ne permet pas de se prononcer entre leurs récits contradictoires. Prenons, comme type, les données sur la fin du grand prêtre Onias III. D'après I, Mac. Onias s'enfuit devant Antiochus Épiphane, en Égypte, et y construisit le temple de Léontopolis, dit temple d'Onias. Josèphe et le Talmud racontent le même événement. D'après II, Mac. Onias se sauva à Antioche pour accuser devant Antiochus Épiphane, son rival Ménélaüs, et y fut tué pendant l'absence du roi par l'administrateur Andronicus, sur l'instigation de Ménélaüs. De quel côté se trouve la vérité? On allègue Daniel, IX, 26, qui semble annoncer le retranchement d'un pontife oint (יִכָּרֵת מָשִׁיחַ) qui serait Onias III, mais M. Wellhausen entend par ces mots la cessation de la domination du pontificat légitime avec la chute de Jason. La difficulté, c'est que l'auteur du livre de Daniel n'eût pas facilement donné ce titre à un impie comme Jason, qui dissipa le trésor du temple, non seulement pour acheter le pontificat, mais aussi pour obtenir la permission de construire, dans le voisinage du sanctuaire, un gymnase et un ephebæum destinés aux

jeux athlétiques et pour obtenir, pour les habitants, le titre d'Antiochiens, agissements équivoques couronnés peu de temps après par l'acte d'apostasie formelle, consistant dans l'envoi de trois cents drachmes, comme contribution aux sacrifices festivaux, en l'honneur de l'Héraclès tyrien. Le savant critique, à force de brossages et de nettoyages spirituels, fait de Jason un petit innocent qui tâche d'être complaisant pour tout le monde. En tout cas, le doute est encore ici de droit, bien que l'intervention d'Andronicus ne puisse être admise. Les recherches parallèles suivantes concernent : la persécution (*die Drangsal*, p. 128-135), le commencement de la guerre contre les Syriens (p. 136-138), la mort d'Épiphane, la purification du temple et l'avènement d'Eupator (p. 138-140), Gorgias, les Iduméens et Timothée (p. 140-141), première expédition de Lysias et conclusion de la paix (p. 141-145), courses des Juifs dans l'est et dans l'ouest (p. 145-150), Eupator et Lysias contre Jérusalem (p. 150-152), Démétrius Ier et Nicanor (p. 152-155). Ici se termine le deuxième livre des Macchabées qui passe tendancieusement la mort de Judas. Le résumé de tous les résultats de détail (*die Bilanz*, p. 156-160) est suivi de remarques linguistiques sur I Macchabées. Piquante est l'idée de Hitzig que le textuel שׂר מם (titre d'Apollonius) a produit, d'une part, « chef des douanes » (ἄρχων φορολογίας, I Macchabées); de l'autre, « chef (du corps) des Mysiens » (μυσάρχης, II Macchabées). A mon sentiment, dans le dernier cas, l'auteur aurait écrit שׂר המוסיים, orthographe ne donnant lieu à aucune équivoque; les deux titres ne s'excluent d'ailleurs pas réciproquement. Encore plus contestable me parait la phrase obtenue I Macchabées, III, 48, après expulsion des mots τοῦ ἐπιγράφειν ἐπ' αὐτῶν, « Ils ouvrirent le livre de la loi pour ce que les païens consultent leurs idoles, savoir pour l'oracle ou le sort » (*Sie schlugen das Gesetzbuch auf, um des willen, weswegen die Heiden ihre Götzenbilder befragen, nämlich um des Orakels oder Losung willen.*) Une pareille proposition détournée ne se présentera jamais sous la plume d'un auteur hébreu. Plus étrange est le coup d'épingle de la note : « Il est intéressant que la Bible prend la place des idoles. » Hélas! la déité hypercritique moderne trouble même les têtes les plus éclairées! L'expulsion des mots précités ne s'impose pas. Les peintures idolâtriques maculant les livres hébreux restitués à force d'argent et de prières, sont mentionnées dans la littérature rabbinique. Un scribe abyssin, chargé de faire une copie pour des Falachas, y glisse très volontiers le nom de Jésus ou de la croix. En Orient, j'ai eu assez de difficultés pour extirper le préjugé que les Bibles en hébreu colportées par les missionnaires contenaient des croix imprimées dans leurs filigranes. I Macchabées, VI, excellente correction de Smend : הרוו, au lieu הראו; traduction : « ils désaltérèrent les éléphants de vin », c'est-à-dire « ils leur ont donné à boire du vin, au lieu de leur donner de l'eau », non « ils enivrèrent les éléphants de

vin »; le sens d' « enivrer » pour רוה n'existe qu'en araméen. Au point de vue historique, j'ai noté deux affirmations dont le motif m'échappe. Je crois avoir prouvé que le livre de Ben-Sira a été écrit vers 280 et non vers 180 (p. 123); le pontife nul, Siméon II, n'est certainement pas Siméon le Juste, si exalté par l'avis commun du Siracide, de Josèphe et des rabbins. La fête de la restauration du culte (*Ḥanukka*), bien que célébrée le 25 chasleu (כסלו), n'est pas nécessairement une réminiscence de la fête de Dionysus qui tombait le 25 décembre. En Phénicie, on célébrait, à la même date, des fêtes en l'honneur d'autres dieux. Puis le temple juif a été voué à Jupiter Olympien, qu'on ne saurait identifier avec Dionysus. Un peuple fête les dates célèbres de son histoire, sans se soucier si elles coïncident avec les jours fériés de ses voisins. Je pense, comme M. Wellhausen, que Jupiter Olympius représentait le grand dieu phénico-araméen Baʿal Šamêm = Beʿêl-Šĕmîn.

Raffaele Ottolenghi, *Voci d'Oriente. Studi de Storia religiosa.* Volume I. Firenze. Bernardo Seeber, libbraio-editore. 1905.

M. R. Ottolenghi est un historien-poète chauffé par le soleil de l'Italie et pénétré des exquises suavités de ses campagnes fleuries et de la grâce infinie de ses vierges adorables. Intimement convaincu de la haute mission morale d'Israël, il raconte l'évolution de son rôle médiateur, entre l'Orient et l'Occident, qu'il présente sous le type de Sem et de Japhet. Pas d'apologie, mais des tableaux historiques choisis dans tous les horizons de l'humanité pensante et palpitante, dont les vives couleurs se confondent dans une harmonie charmante et se polarisent pour éclairer le sujet principal, Israël, le héros millénaire dans toutes ses phases psychiques et ses tribulations immenses qu'il s'est créées lui-même en donnant le jour à la nouvelle doctrine prêchée par le jeune rabbi de Nazareth. La première partie est consacrée aux influences orientales sur la renaissance littéraire et religieuse en Europe : renaissance de la philosophie d'Aristote par les Arabes qui l'ont apprise dans les couvents syriens; lutte du christianisme contre la culture intellectuelle et la gaieté de la vie, épisode de la destruction du Talmud, Reuchlin, Luther; le millénium, le relèvement de l'humanité jusqu'à la réforme; influences juives sur la littérature du moyen âge et influences arabo-provençales sur la littérature italienne; actions d'auteurs célèbres sur la poésie, métrique nouvelle; erreurs exégétiques pétrifiées en dogmes, légende de Judas Iscariote (p. 1-112). La deuxième partie expose diverses phases du prosélytisme juif dans la société romaine, durant l'époque impériale de César à Domitien, où il a été prohibé sous peine de mort : conditions morales de l'Orient dans le siècle du Christ, exemples de l'histoire de Mithridate le Grand, culture de l'Afrique, le roi Juba, relations de Rome avec l'Orient, richesse et corruption (p. 113-136); premières

colonies juives à Rome, influence, persécution, Poppea (137-155); premiers immigrants juifs à Rome après la conquête de Pompée, recherches sur la date à laquelle commence la séparation du christianisme d'avec le judaïsme, opinions courantes à Rome, refleurissement de la propagande juive après la chute de Jérusalem, propagande chrétienne, guerre de Bar Kokeba, séparation définitive (p. 156-218); circonstances qui firent naître le christianisme en Judée, conséquences des mesures de Domitien, le christianisme abandonne définitivement la circoncision, Alexandre Sévère, Julien l'Apostat, réaction du monde païen contre le christianisme (p. 219-310); le sabbat juif, épisode de Pomponia Grecina (p. 311-337); examen des diverses phases de l'activité de saint Paul, contradictions, épisode de l'incestueux (I Corinthiens, v, et II, 2), condescendance dangereuse, examen de *Romains*, IX, ses œuvres reniées par ses partisans, considérations psychologiques sous forme d'une allocution directe à saint Paul (p. 338-440); notes additionnelles (p. 441-478). La partie classique de toutes ces études est très soigneusement faite, et les tableaux des mœurs, surtout où il s'agit du rôle des femmes (épouses de Mithridate, vierges chrétiennes, Pomponia Grecina, etc.), sont de toute beauté. Le livre de M. Ottolenghi réunit la profondeur de la pensée au charme du style; il faut le lire dans une matinée sans nuages.

XII Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Für das Schuljahr 1904-1905. *Der Mischneh Thorah, ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundertjährigen Todestag Maimunis*, von Rektor Professor Dr. A. Schwarz. Wien. Verlag der israelitisch-theologischen Lehranstalt. 1905. — *Die Bibel- und Traditions-exegetische Terminologie der Amoräer*, von Dr. Wilhelm Bacher. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. (M. 11).

Le judaïsme célèbre cette année, 5665 de l'ère juive, deux anniversaires en l'honneur de deux hommes les plus éminents du moyen âge: R. Salomon de Troyes, dit Rachi, mort le 29 tamuz, il y a huit cents ans, et Moïse Maïmonide, mort le 20 tebeth, il y a sept cents ans. L'un marque une époque nouvelle dans l'exégèse du Talmud, l'autre, à la fois philosophe, médecin et astronome, s'est rendu, en outre, immortel par son compendium talmudique, nommé *Mišné-Tora* (משנה תורה), dans lequel entrent, dans un ordre organique, toutes les décisions halachiques et morales qui sont admises, après discussion, dans l'énorme recueil rabbinique. C'est de cette œuvre monumentale que M. le Dr. Schwarz nous présente une analyse intéressante, relative à la composition du Mišné-Tora, à son rapport avec le Talmud (langue, économie, références) et à sa position concernant l'exégèse talmudique. Les détails ne peuvent pas être suivis ici. Notons, cependant, quelques points bien dégagés par le

savant auteur. Maïmonide atténue considérablement les expressions trop crues ou hyperboliques du Talmud ; il met son génie organisateur dans les passages les plus embrouillés. Comme aristotélien convaincu, il rejette les légendes aggadiques, la croyance aux démons, à l'eschatologie matérialiste comme les rémunérations corporelles du paradis et de l'enfer, la fin du monde, etc.; enfin, il regarde le culte sacrificiel et la distinction du pur et de l'impur, comme résultant d'une nécessité regrettable de faire une concession aux habitudes enracinées du peuple, de sorte que la loi a dû se borner à leur donner une forme opposée à celle du culte païen.

M. W. Bacher a publié, en 1899, un dictionnaire de l'exégèse biblique des Tannaïm (première génération des autorités talmumiques), dont l'éloge n'est plus à faire. Il vient actuellement y ajouter un dictionnaire de l'exégèse des Amoraïm (seconde génération), tiré principalement du Talmud de Jérusalem, afin de pouvoir mieux saisir la différence de leur méthode relative. Pendant la période des Amoraïm, la terminologie s'est enrichie de nouvelles expressions, où l'élément hébreu prévaut sur l'élément araméen. Chose remarquable, l'influence de la langue grecque est presque tout à fait absente. Tout aussi remarquable est la statistique suivante : Des termes propres à la première période, une demi-centaine ne reviennent pas dans la seconde, tandis que près de deux cents articles reviennent ici souvent avec des significations et des formules supplémentaires. Plus de quatre-vingts articles hébreux sont nouveaux, dont une soixantaine environ appartiennent à la littérature palestinienne. Par contre, le Talmud babylonien a fourni à lui seul environ quatre-vingts articles araméens nouveaux, pendant que le nombre des nouveaux articles araméens communs, dans la littérature palestinienne et dans le Talmud de Babylone, monte à quarante environ. Les articles puisés au Talmud babylonien sont distingués par des types plus petits. Inutile de dire que le travail est fait avec le plus grand soin possible. Parmi les termes araméens qui n'ont pas encore d'étymologie certaine, j'ai noté ארוי(ם), אוריתא, que j'incline à ramener à la racine ארע (pour ערע = ar. عرض).

V. Zapletal, *Das Deboralied*. Freiburg (Schweiz). Universitäts-Buchhandlung (O. Gschwend). 1905.

Dans le cahier de juillet dernier, nous avons signalé avec grand plaisir la méthode aussi sage que solide de M. Zapletal. Avec des expressions très modérées dans la forme, il sait repousser les extravagances les plus révoltantes des exégètes *dernière mode*, souvent il se borne à leur consacrer un geste significatif, encore plus écrasant que la parole. Ces qualités, je les retrouve dans son nouveau travail sur le chant de Débora (Juges, v), tout en regrettant qu'il n'ait pris connaissance — comme tant d'autres, hélas — de mes *Recherches bibliques* (1901, t. II, p. 514-521), où ce chant est

traduit et commenté. Il y aurait trouvé un terrain assez déblayé et des raisons suffisantes pour chercher, dans une voie différente, la solution des difficultés qui restent encore. Quelle qu'en soit la cause, cela ne touche en rien la méthode exégétique de l'auteur qui nous parait excellente. Pourquoi faut-il que nous répétions ici les réserves exprimées par nous au sujet de la récente *métromanie*, dont les abus criants se ressentent déjà dans les meilleurs travaux. M. Zapletal n'a pas ménagé, jusqu'à présent, les *métriciens* enragés qui défigurent et mutilent les textes pour l'amour du système; or, cette fois, toutes ces protestations sont à peu près oubliées, et le texte qu'il nous présente pouvait parfaitement être signé par ceux qu'il venait de flageller. J'ai donc eu raison d'énoncer qu'une fois entré dans la voie des changements systématiques par des raisons de ce mètre si mal défini, il est bien difficile de ne pas en dépasser la mesure. Malgré notre profonde estime pour le savant auteur, nous ne pouvons admettre aucune des ablations, additions ou transportations de phrases qu'il nous propose par de seules raisons métriques et ne sont pas appuyées par des considérations *exégétiques irrécusables*. Voici quelques exemples :

1) Association indue de v. 2 *ab* avec v. 5 qui n'ont aucun trait commun (levée de princes et liquéfaction de montagnes devant Yahwé; un phénomène semblable n'est arrivé qu'au Sinaï). Verset 1 forme un refrain qui reparait nuancé au v. 9; dans les deux, la première phrase doit être répétée : *Biphr'oᶜa peraᶜo't bĕyisraêl* + *bĕhitn'addêb ᶜâm* | [*biphr'oᶜa peraᶜot bĕyisraêl*] + *bârekû Yahwé* (deux fois 3 + 2); v. 9 : *lĕkû ḥôqeqê* (לְכוּ חוֹקְקֵי, au lieu de לִבִּי לְחוֹקְקֵי) *yisraêl* + *hammitnaddĕbîm baᶜâm* | [*lĕkû ḥôqeqê yisraêl*] + *bârĕkû Yahwé*.

2) Verset 5 : גַּם עָבִים נָטְפוּ מָיִם et גַּם שָׁמַיִם נָטָפוּ sont deux variantes; le reste scande : *Yahwé bĕṣêtĕkâ missᶜêîr* + *bĕṣaᶜdĕkâ missidê-ĕdôm* (3 + 2) | *erĕṣ râᶜâša* + *gam-ᶜâbîm n'aṭĕphû mâîm* (2 + 3).

3) Verset 5 : *Hârîm nâzĕlû mippĕnê Yahwé* + *zaḥ* (זַח pour זֶה)-*Sinaï mippĕnê ĕlohê yisrâêl* (supprimer יהוה); mètre 4 + 4.

4) Verset 6 : *Bîmê Šamgar ben-ᶜAnât* + *bîmê-Yâᶜêl ḥâdĕlû ôrĕḥôt* (אֹרְחוֹת pour אֳרָחוֹת Z.) | *wĕhô'lĕkê nĕtibôt* + *yêlĕkû orâḥôt ᶜaqalqallôt* (deux fois 3 + 3).

5) Verset 7. M. Zapletal aurait écarté, du geste qu'on lui connait, si un autre avait supposé la lecture qu'il admet et où on nous fait croire que le soulèvement de Débora a fait pousser à la terre des fruits, des lentilles et de l'orge (פְּרִי, עֲדָשִׁים וּשְׂעֹרִים). Passons. Le rélatif שֶׁ est courant en assyrien et ancien en hébreu (Genèse, VI, 3; Juges, VI, 17). Métrique : *Ḥâdĕlû phĕrâzôn bĕyisrâêl* + [*Pĕrâzôn bĕyisrâêl*] *ḥâdĕlu* | *ᶜad šaqqamti Dĕbôrâ* + *šaqqamti êm bĕyisrâêl* (deux distiques 3 + 3).



6) Verset 8. Foncièrement méconnu par les exégètes, ce verset célèbre la défaite de l'armée *ḥaroštienne* (= Sisĕrâ de חֲרֹשֶׁת) et la sécurité consolidée à tel point, que presque personne ne sent la nécessité de porter des armes (*Recherches bibliques, ibidem*). Métrique : *Yakḥêd* (יַכְחֵד, au lieu de יִבְחַר) *Elohîm ḥorĕšîm* (= חֹרְשׁ(ו)ים pour חֲדָשִׁים) + *âzal lâḥèm miššĕᶜârîm* (אָזַל לָחֶם מִשְּׁעָרִים pour אז לחם שערים) | *Mâgên im-yêrâė warômaḥ* + *bĕarbâᶜî-im eleph bĕyisrâêl* (deux distiques 3 + 3).

Ces spécimens suffisent pour l'instant; car, je compte y revenir prochainement. Je renouvelle ce que j'ai dit plus haut : on n'a le droit de violenter le texte qu'à la nécessité extrême et là encore à titre provisoire et sans en tirer la moindre conclusion. L'anarchie exégétique est la pire ennemie des études que nous cultivons et auxquelles M. Zapletal a déjà contribué pour une part si remarquable.

Recueil de mémoires et de textes, publiés en l'honneur du XIVᵉ Congrès des Orientalistes, par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médersas. Alger. Imprimerie orientale Pierre Fontana, 29, rue d'Orléans. 1905.

L'École supérieure des Lettres d'Alger, suivant l'exemple donné par l'École des Langues orientales de Paris à l'occasion du Congrès des Orientalistes de Paris, a publié, pour être offert au XIVᵉ Congrès des Orientalistes, tenu à Alger le mois d'avril dernier, un volume qui présente, dans les divers mémoires dont il se compose, un aperçu des recherches de tout genre qui forment son domaine : histoire, littérature, philologie, bibliographie, religion, folk-lore, géographie, philosophie. Dans ce but, elle a fait appel aux professeurs français et indigènes, afin de réunir, dans un hommage au Congrès, tous les travailleurs qui se sont groupés autour d'elle. Grâce à l'activité et à l'intelligente direction de M. René Basset, le but proposé a été parfaitement atteint. Le savant directeur de l'École supérieure des Lettres donne, sous le titre de « Recherches bibliographiques sur les sources de la *Salouate el-Anfas* », une bonne et intéressante description de 140 publications faites au Maroc, qui ont rarement attiré l'attention des orientalistes (p. 1-47). M. A. Bel, professeur à la Médersa de Tlemsen, traite « quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghribins » (p. 48-98). La comparaison de ces rites chez les autres peuples du monde et les chants populaires à cette occasion ne manquent pas d'intérêt, même pour les études bibliques. Certaines allégations seront peut-être contestées, entre autres celle-ci : « La Bible raconte déjà que le prophète Élie, à l'occasion d'une sécheresse, produit la pluie par une action sympathique. Il fait dresser un autel de douze pierres, l'entoure

d'une rigole et fait verser sur la victime trois fois quatre cruches d'eau, de sorte que la rigole se remplit d'eau » (p. 93). Or, dans le passage cité (I Rois, XVIII, 30 et suiv.), il s'agit, au contraire, d'un fait ayant lieu dans une gageure entre Élie et les prêtres de Baᶜal, pour savoir si c'est Yahwé ou Baᶜal qui est capable de faire descendre le feu céleste pour consumer les victimes. Élie verse l'eau abondamment sur l'autel et aux alentours pour augmenter la valeur du miracle, car le feu de Yahwé consuma à la fois les victimes inondées et les eaux de la rigole. La pluie qui, après la destruction du culte de Baᶜal, comme marque de la réconciliation avec le pays, était si peu prévue, que le roi Achab n'y croyait même pas, malgré l'annonce d'Élie. Cette légende appartient donc à la catégorie des légendes relatives à la descente du feu.

M. Mohammed ben Cheneb, professeur à la Médersa d'Alger, esquisse l'histoire de la transmission du recueil de traditions de Bokhary aux habitants d'Alger (p. 99-115). M. Auguste Bernard étudie « les capitales de la Berbérie », entendant par là les centres d'actions politiques de l'Afrique du nord, après la destruction de Carthage. Hadrumète et Gabès n'étaient que de simples chefs-lieux de circonscriptions administratives; plus importantes étaient Cirta, capitale des rois numides, Massinissa, Micipsa et Jugurtha; Sétif, fondée au Iᵉʳ siècle par Nerva, et surtout Iol ou Césarée, la plus grande ville après Carthage. Au VIIᵉ siècle, la civilisation antique, déjà frappée par les indigènes et les Vandales, périt dans l'Afrique septentrionale, lors de l'invasion des Arabes. Les envahisseurs, venus par terre, fondent des capitales loin de la mer; puis, une série de circonstances historiques, sauf au Maroc, tous les centres d'action politique au bord de la Méditerranée. Ils placent leur centre religieux à Kairouan, au centre de la Tunisie, tandis que le centre politique, depuis le Xᵉ siècle, se déplace à El-Mehdia; enfin, les dynasties berbères des Hafsides, puis, à partir du XVIᵉ siècle, les Turcs résident à Tunis. Une véritable cohésion politique a toujours manqué à ces capitales. Le savant auteur s'occupe ensuite du Maroc (p. 116-149). M. Saïd Boulifa publie les institutions berbères, dites Kanoun d'Ad'ni, canton (*toufiq*) qui se compose de cinq villages, d'une population de 1.334 habitants. Il était utile de faire connaître cette jurisprudence indigène avant qu'elle tombe en oubli par suite des transformations modernes (p. 151-178). Un conte kabyle : « Le fils et la fille du roi », texte et traduction par M. E. Destaing (p. 179-195). *La Khat'ba burlesque de la fête de t'olba (étudiants) du Maroc, chants gais pleins d'allitérations et de calembours* où la bonne chère est célébrée avec enthousiasme, publiée par M. E. Doutté (p. 197-219). M. le consul Gabriel Ferrand est probablement le seul en Europe qui soit capable de déchiffrer un texte arabico-malgache dont il existe un fonds à la Bibliothèque nationale de Paris. Celui qu'il publie, avec traduction et notes nombreuses,

est en dialecte sud-oriental. Il faut une intuition et une sagacité peu ordinaires, jointes à une connaissance parfaite de l'arabe et du malgache, pour débrouiller l'orthographe infernale du manuscrit (p. 221-260). *Le caractère de Micipsa dans Salluste;* M. le professeur A. Fournier conteste le jugement de l'historien latin qui dépeint Micipsa comme agissant par autant de timidité que de machiavélisme à l'égard de Jugurtha (p. 261-267). Traduction du traité d'Ibn Rochd : « Accord de la religion et de la philosophie », par M. L. Gauthier (p. 267-318). Un intérêt réel se rattache à l'exposé si substantiel de M. E.-F. Gautier sur les « Oasis sahariennes » : données géologiques et hydrographiques expliquant la conformation de la *cuvette du Touat*, immense dépression de terrain dans laquelle se groupent toutes les oasis sahariennes; organisation politique du Touat, rôle des Zaouia, langues populaires, rôle civilisateur des Juifs sahariens, exterminés par El-Mer'ili en 1492, migrations berbères (p. 319-346). Personne n'a mieux approfondi l'investigation sur l' « Étendue de la domination carthaginoise en Afrique » que M. Stéphane Gsell : Fondation de Carthage, manque de renseignements jusqu'à l'époque de la chute de cette métropole, frontière de la province d'Afrique, marquée par le fossé que Scipion fit creuser en 146 avant J.-C.; invasions des rois numides Gala, Massinissa et Micipsa dans le territoire carthaginois, contradiction entre Polybe et Appien sur les conditions du traité de 201, domination prolongée de Carthage dans l'Algérie orientale, villes maritimes fondées par les Phéniciens et colonies carthaginoises, villes mentionnées dans le Périple dit de Scylax comme appartenant aux Carthaginois, possessions carthaginoise sur le littoral africain de l'Atlantique (p. 348-387). L'article de M. E. Lefébure, sur les « Noms d'apparence sémitique ou indigène dans le Panthéon égyptien », a son point de départ dans l'hypothèse que la langue égyptienne, ainsi que les langues sœurs, le berbère, le haoussa, le somali, le galla, a été fortement sémitisée par des invasions venues d'Asie. Le signe hiéroglyphique qui présente l'œil se lit *an*, celui de l'oreille se prononce *aten*, bien qu'en égyptien ordinaire, « œil » se dit *iri* et « oreille » *mesdjer;* en sémitique, *ʿaïn* signifie « œil » et *uzn* « oreille ». C'est singulier, mais pas assez convaincant, et les autres rapprochements faits depuis cinquante ans, dans cet ordre d'idées, y compris les conjectures de certains assyriologues, ne sont pas meilleurs. S'il y avait un fonds de vérité, il en résulterait « que la part la plus élevée de la religion égyptienne reposerait plutôt sur une assise exotique, tandis que le reste serait plutôt de provenance indigène (p. 389-408). Par les « Quelques observations sur le dictionnaire pratique arabe-français de Beaussier », M. W. Marçais élargit considérablement la connaissance des dialectes populaires de l'arabe ; le turc y a laissé des traces nombreuses (p. 409-503). M. A. de C. Motylinski publie l'*Aqida* (épitomé religieux) de la secte hérétique

des ᶜAbadites (p. 505-545). « La Commission d'Afrique » (7 juillet-12 décembre 1833), due à la plume de M. G. Yver, traite la question administrative, agitée après la conquête de l'Algérie (p. 547-608). Le recueil fait honneur à la France « prolongée » et à ses institutions scientifiques.

Die Genesis übersetzt und ausgelegt von D. Dr. Hermann L. Strack. Zweite neu, durchgarbeitete Anflage. München, 1905, T. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Oskar Beck (prix ; 3 M. 50 ; relié : 4 M. 50). — *La Fausse Plume des scribes* (עט שקר סופרים). Émendations du texte de la Bible, par M. Besredka (Isch Naᶜomi). A. H. Zupnik, imprimeur. Drohobycz, Galicie. (Paris, chez l'auteur, 44, boulevard Pasteur.)

La première édition du bref commentaire de M. le professeur Strack, en 1896, est depuis longtemps enlevée ; par suite de divers empêchements, la seconde édition a subi du retard. Nous l'avons maintenant considérablement améliorée et augmentée. Je n'ai qu'à confirmer actuellement les éloges que j'ai faits dans mon compte rendu d'alors, car elle réunit toutes les qualités désirables pour un manuel destiné à initier le lecteur aux résultats solides de l'exégèse moderne. Dans la distinction des documents, le savant auteur va un peu plus loin qu'auparavant, mais il maintient son ancienne conviction que « plusieurs des déductions que les « critiques » tirent des résultats du travail analytique, sont *fausses*. On suppose, dans plusieurs passages, des contradictions où il n'y en a pas ; au contraire, la façon biblique de représenter l'histoire gagne, pour le chercheur impartial, encore plus de crédibilité par cela même que deux ou trois narrateurs racontent le même événement d'une manière essentiellement concordante ». J'ai toujours soutenu la même thèse, car je considère le Pentateuque comme l'œuvre d'une collectivité d'auteurs prophétiques qui, tout en ayant un style particulier, se laissent guider par une seule tradition littéraire, dont le fonds remonte à Moïse. Dans les excursions, M. Strack rompt souvent une lance avec les hypothèses fantaisistes qui foisonnent en Allemagne. Des étymologies, comme celle qui fait venir שנער du prétendu sumérien *Kingi-ura*, pouvaient manquer avec moins d'inconvénient que celle de *šinâ-êri* « dipolis » = Šumer (ancien nom d'un quartier de Lagaš) + Akkad (écrit *aggade*). Quoi qu'on dise, les Kheta des Égyptiens (= as. *Khatti*, héb. חת, חִתִּי) sont une population syro-sémitique, tandis que les auteurs des monuments dits khittites ont leur berceau en Cappadoce et quelques autres contrées de l'Asie Mineure. Mes vues sur la nature générale, ainsi que sur une foule d'explications de détail, surtout ceux qui concernent les fils de Miṣraïm, auraient mérité au moins d'être mentionnées. Ce ne sont, bien entendu, que des *desiderata* qui seront, je l'es-

père, pris en considération dans la troisième édition que nous souhaitons aussi proche que possible.

M. Besredka est connu, dans la littérature hébraïque contemporaine, sous le pseudonyme « Iš-Naᶜomî » (איש נעמי). L'opuscule qu'il vient de faire paraître, sous le titre quelque peu agressif à l'égard des anciens scribes copistes de la Bible, savoir : עט שקר סופרים (La Fausse Plume des scribes), réunit une assez grande quantité d'émendations du texte massorétique et est rédigé dans un hébreu coulant et très clair. Les notes ont l'avantage de la sobriété et donnent une bonne idée de la conscience scientifique de l'auteur ; les corrections qui sont de provenance étrangère sont citées, autant que possible, au nom de leurs auteurs respectifs. Il y a lieu de regretter que M. Besredka n'ait eu aucune connaissance de mes « Recherches bibliques » et de mes autres travaux analogues, où il aurait trouvé nombre de corrections qui coïncident avec celles qu'il propose. Si on défalque une série d'émendations inutiles ou inadmissibles, il reste encore une quantité considérable de modifications dont on doit hautement le féliciter. Voici quelques spécimens : הָגָר pour הֲגַם (Genèse, xvi, 13 ; j'ai corrigé הִנֵּה) ; נָמֵר pour נַעַר (*ibid.*, xxxvii, 2) ; פָּרֶעַ pour בְּרָע (Exode, xxxii, 22) ; הֶהָר pour הָדָר (Lévitique, xxiii, 40 ; moi de même, R. E. J.) ; לְנָם pour לָנוּס (Deutéronome, xxxv, 22) ; וְאֵזֹר pour וַאֲשֶׁר (Deutéronome, xxxiii, 29). Des autres livres de la Bible, nous nous bornerons aux exemples suivants : (Juges, ix, 28), עֲבָדוּ pour עִבְדוּ (moi de même) ; (*ibid.*, xi, 37), ונדדתי pour וירדתי ; (*ibid.*, xiv, 14), לששת pour שְׁלֹשֶׁת ; (I Samuel, i, 10), עֶלְיוֹן pour עָלָיו ; (*ibid.*, xiii, 8), אשר שם שמואל pour אשר שמואל (moi de même) ; (*ibid.*, xiv, 47), יושיע pour ירשיע ; (Isaïe, xi, 4), עריץ pour ארץ ; (Psaumes, xvii, 13), חֹרֶפְךָ pour חַרְבֶּךָ (moi de même) ; (Proverbes, i, 11), לְתָם pour לְדָם ; (*ibid.*, vi, 24), מאשת רֵעַ pour מ׳ רָע ; (Esther, i, 13), הַדָּתִים pour הָעִתִּים. Plusieurs suppositions de mots abrégés sont très acceptables. En un mot, le lecteur hébraïsant y trouvera des choses intéressantes qui méritent d'être répandues dans les cercles de tous les amis des études bibliques[1]. J. Halévy.

AVIS

Dans sa lettre du 16 septembre, M le professeur H. Grimme revendique pour soi la découverte de la métrique de Qoheleth que j'ai cru pouvoir attribuer à M. Zapletal plus haut, page 282. Je donne acte à M. Grimme de sa protestation, la question de priorité ne pouvant être éclaircie que par les intéressés eux-mêmes.

1. *Errata*. P. 216, l. 5 d'en bas, effacez « de plus ». — P. 234, l. 22, lisez « qu'elle » au lieu de « qu'il ». — P. 244, l. 5 d'en bas, lisez מְלָאכָה au lieu de מִלְאָכָה. — L. 4 d'en bas, lisez מלאכה au lieu de מלאבה.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie V. Goupy, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

14e Année. — 1906.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28

1906

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Jonas.

Ce petit livre n'a pas la physionomie des autres écrits prophétiques au milieu desquels il a été encadré. Il ne contient aucune prédication, ni discours à l'adresse des contemporains; il consiste en un récit concernant un épisode de la vie d'un prophète du nom de Jonas, fils d'Amittaï (יונה בן אמתי), et qui n'a ostensiblement rien de commun avec le prophète de même nom et de même filiation qui a vécu et prêché dans le royaume d'Israël au temps de Jéroboam II (II Rois, XIV, 25). Cependant, outre cette homonymie si parfaite et, à ce que je vois, unique dans l'onomastique des anciens Hébreux, il y a, entre ces deux personnages, un trait commun dans l'antithèse même. Jonas Ier prêche, de bonne volonté, en Éphraïm, et échoue dans sa mission parce que le peuple refuse de l'écouter, résultat négatif qui devait lui causer un grand chagrin. Jonas II prêche, dans un pays étranger, à Ninive, la capitale de l'Assyrie, absolument malgré lui, et réussit parfaitement dans sa mission; les Ninivites, depuis le roi jusqu'au dernier des citoyens, l'écoutent avec le plus religieux recueillement, montrant le plus grand empressement à s'amender et à s'humilier devant Dieu, et pourtant c'est lui qui se consume d'un dépit profond qui lui attire la réprobation de la divinité. A bien peser les circonstances, une parenté de conception ne peut être méconnue entre les deux phénomènes littéraires. Il semble

permis d'en conclure que l'auteur de notre livre a transformé l'ancien type dans un sens partiellement opposé, mais concordant au fond, afin de créer un personnage incorporant les défauts les plus nuisibles du caractère prophétique, le fanatisme et l'amour-propre. Le chambardement radical du monde, tel que le prophète Sophonie l'avait annoncé, n'était certainement pas du goût de toute la corporation. Plusieurs étaient probablement d'avis qu'il n'est pas juste de traiter si rigoureusement les nations étrangères sans exhortation préalable, et, de plus, que le prophète n'a pas le droit de dépasser son rôle de moniteur pour désirer l'accomplissement littéral de ses menaces, de crainte qu'on ne le tienne pour un faux prophète. L'auteur de notre récit a donné un corps à ces sentiments. Son héros porte le nom de son modèle et agit de façon que les vices susindiqués éclatent d'eux-mêmes, aussi bien par des actions insensées que par la répression divine qui suit immédiatement. L'histoire est magistralement racontée. Quoi que disent les démolisseurs spécialistes, tout le récit forme une unité de pensée et de langage ; il ne donne même pas lieu à la plus légère transposition, et le texte ne laisse presque rien à désirer. Voici les divisions de ce drame humoristique :

Premier tableau. Le prophète Jona ben Amittaï, mécontent de voir que ses menaces ne reçoivent jamais l'accomplissement annoncé, projette d'abandonner son métier qu'il a pris en dégoût. Mais, juste au moment décisif, il reçoit de Yahwé la mission d'aller annoncer à Ninive que Dieu s'occupe de ses péchés, dans le but de lui infliger bientôt le châtiment qu'elle mérite. Extrêmement contrarié, il conçoit l'idée folle de se sauver à l'autre bout du monde, descend à Jaffa et s'embarque dans un navire en partance pour Tarsis, pays situé à l'extrême ouest de la Méditerranée. Sur mer, Yahwé lui prépare des calamités bien autrement graves. Par son ordre, un ouragan agite fortement la mer, au point de mettre en morceaux le navire. Les marins tremblants invoquent leurs dieux particuliers, tandis que Jonas descend au fond de la cale, s'y blottit et finit par s'endormir. Cet acte, dicté par le dépit, était aussi déraisonnable que le premier, car, ce qu'il avait de mieux à faire, c'était d'imiter les autres en adressant des prières à

Yahwé qui, seul, pouvait les sauver de la situation dangereuse où ils se trouvaient. Son assoupissement ne dura pas longtemps. Il fut rudement réveillé par le capitaine du navire qui l'invita à prier, lui aussi, son dieu pour le salut de tous. Confus, mais encore dépité, le prophète, aussitôt le capitaine parti, n'a garde de s'humilier par une prière imposée par un étranger; le silence que le narrateur observe là-dessus atteste que c'était bien son idée. L'apostrophe du capitaine à l'adresse de Jonas fut une première alerte, mais peu après ce dernier est obligé de reparaître malgré lui sur la scène par suite d'un fait nouveau. Les marins, ayant jeté le sort pour savoir lequel, parmi les embarqués, était la cause de la tempête, le sort indiqua Jonas. Le voilà entouré de l'équipage qui lui demande rudement quel métier il faisait, — sous-entendu s'il n'est pas un criminel de droit commun, un voleur, un assassin ou un traître transfuge, — d'où il venait et quel était son pays natal. Alors Jonas fut bien obligé d'avouer sa nationalité, sa religion et sa fuite, d'autant plus insensée que Yahwé, son dieu, est l'auteur de la mer comme du continent, de manière qu'il ne pouvait lui échapper nulle part. Cet aveu fit une grande impression sur les marins qui étaient désormais sûrs de périr si le rebelle restait dans le navire. Foncièrement religieux et humanitaires à la fois, les marins, loin de le lapider comme un sinistre impie, — aujourd'hui même la populace l'aurait lynché sans hésitation aucune, — lui demandent conseil pour savoir comment il faut agir avec lui pour faire cesser la tempête qui continuait à faire rage. Jonas répond encore malgré lui : « Eh bien, jetez-moi à la mer et le calme reviendra, car je reconnais que je suis seul la cause du péril »; le malheureux égaré espérait trouver le repos dans une mort instantanée et presque sans souffrances. De leur côté, les marins hésitent à accomplir immédiatement la triste sentence, et ce n'est qu'après avoir fait leur possible pour aborder la terre sans réussir et après avoir demandé pardon à Yahwé du meurtre auquel il les amène par sa volonté souveraine, qu'ils jetèrent Jonas à la mer qui se calma aussitôt. Ils sont maintenant si convaincus de la toute-puissance de Yahwé qu'ils lui offrent des sacrifices et lui font des vœux pour l'avenir.

Cette scène ne dure que quelques heures tout au plus, le navire est encore près de Jaffa.

Deuxième tableau. Jonas, tombé au fond de la mer, est happé par un gros poisson, si gros, qu'au lieu d'étouffer, il trouve dans les entrailles de la bête de l'espace suffisant pour se mouvoir et respirer avec toute l'aisance imaginable. Jonas sait maintenant qu'une mort lente et terrible commencerait pour lui avec la première action de la puissance digestive de l'estomac bestial, que son corps se fondrait graduellement en une matière gélatineuse et sordide qui serait repoussée sous forme d'immondice. À un tel moment de détressse suprême, l'orgueil humain est anéanti, et il s'accroche à la seule planche de salut qui lui reste, l'invocation du Dieu national qu'il avait tant irrité par sa conduite insensée et boudeuse. Mais, d'autre part, une réflexion lui dit que Yahwé agit envers lui avec la même bonté et la même magnanimité qu'envers les autres coupables, puisque, loin de le faire périr comme il le méritait, il lui a encore conservé la vie d'une façon miraculeuse. Alors les écailles lui tombèrent des yeux. Il comprit que Yahwé avait amené le gros poisson dans lequel il était si commodément logé, dans l'intention expresse de lui ouvrir la porte de salut qu'il préparait pour lui. Aussitôt il fut si convaincu de la proximité de sa délivrance que la substance de sa prière porte tout le caractère d'un hymne d'action de grâces pour le secours obtenu et le salut déjà accompli. Il y a même la promesse d'apporter diverses offrandes au temple (de Jérusalem). Yahwé accueillit avec plaisir cette action de grâces du prophète repenti et confiant, mais, pour faire un exemple, il ne le délivra qu'après trois jours et trois nuits d'emprisonnement. Ce délai écoulé, il ordonna au poisson de le rejeter sur le littoral de Jaffa, près duquel il se trouvait. Revenu sain et sauf sur la terre ferme, Jonas n'a certainement pas manqué de faire des dévotions au temple de Jérusalem et d'y apporter les offrandes promises. Une mention spéciale de cet acte n'était pas nécessaire.

Troisième tableau. Yahwé tient toutefois à être obéi ; il redonne, par conséquent, à Jonas l'ordre d'aller prêcher à Ninive les mêmes paroles qu'il venait de lui communiquer il y a quelques jours. Le prophète obéit cette fois, se rend à Ninive, ville

si énorme qu'on mettait trois jours pour la parcourir d'un bout à l'autre. Jonas en parcourut un tiers en proclamant partout que Ninive n'avait qu'un délai de quarante jours pour faire pénitence; ce délai passé, la ville serait détruite de fond en comble; cela leur fut annoncé au nom d'Élohîm. Contrairement à ce que Jonas s'imaginait, les Ninivites du quartier parcouru ajoutèrent foi à l'Élohîm du prophète étranger, sans même s'informer d'abord de quel pays ils étaient et comment ils se nommaient. Conscients de leur culpabilité, ils proclamèrent un jeûne public et se vêtirent de sacs qui sont les vêtements de deuil. Le roi de Ninive, ayant eu connaissance de l'événement, descendit de son trône, se couvrit d'un sac et s'assit par terre sur la cendre. Puis, il publia un ordre officiel qui enjoignit à tous les habitants de Ninive de jeûner rigoureusement, hommes et bêtes domestiques couverts de sacs, de faire des prières ferventes et de changer leur mauvaise conduite, afin qu'Élohîm, en raison de leur repentir sincère, ait pitié d'eux et ne les détruise pas. Voyant cela, Élohîm eut en effet pitié d'eux et ne les détruisit point après que les quarante jours se furent écoulés, mais il n'en dit rien au prophète.

Quatrième tableau. Jonas, mal guéri de ses défauts, est de nouveau très mécontent. Les quarante jours passèrent et Ninive resta debout. Son égoïsme en reçut une blessure cuisante. Que dira le monde, que diront les Ninivites quelques années plus tard, lorsque leur repentir momentané sera oublié? On dira que le célèbre prophète, Jona ben Amittaï, venu exprès de Judée pour annoncer la destruction imminente de la capitale assyrienne, s'est couvert de ridicule, puisque sa prédiction ne s'est pas réalisée. Furieux de se voir traité en faux prophète, il adresse une prière à Yahwé dans laquelle, après avoir motivé sa fuite de tantôt par la présomption que Dieu est trop bon pour accomplir ses menaces à la lettre et que son dérangement était, par conséquent, inutile, il demande la grâce de pouvoir mourir, sans ajouter formellement que c'est afin d'échapper à la honte. Yahwé lui laissa impassiblement exhaler sa rage égoïste et ne fit pas de réponse. Jonas, pensant que Yahwé, pour préserver son prophète, se déciderait finalement à faire périr les anciens coupables dont le repentir momen-

tané ne saurait entrer en ligne de compte, quitta la ville et se construisit une hutte à quelque distance de là pour attendre l'arrivée de la catastrophe. La hutte (סֻכָּה) se compose de quatre perches enfoncées dans le sol, reliées par des cordes l'une à l'autre et couvertes de branchages sous lesquels on trouve un peu d'ombre. Ce n'était pas une demeure, mais un léger abri qui n'empêchait pas entièrement les rayons du soleil d'entrer par les interstices des branches. L'égoïsme dominait tellement le prophète, qu'il se lança dans cette vie misérable dans l'espoir de voir s'accomplir ses vœux inhumains. Jonas méritait une leçon et Yahwé la lui a donnée. Il fit pousser, près de la cabane, une plante grimpante, feuillue (ricin, *qiqayon*), qui monta au-dessus de la tête de Jonas, lui fournissant une vue agréable et une ombre fraîche, ce dont Jonas fut extrêmement content. Hélas ! le lendemain matin, Yahwé fit piquer le qiqayon par un ver et la plante se sécha. Pour comble de malheur, Dieu fit souffler un vent très chaud qui disloqua le branchage de la cabane, de sorte que Jonas, frappé directement par les rayons du soleil, se trouva si mal qu'il souhaitait être mort. Yahwé lui dit : Tu regrettes donc bien la disparition du qiqayon ? Jonas répondit : Oui, je le regrette jusqu'à désirer la mort. Alors Yahwé répliqua : Tu as pitié du qiqayon éphémère que tu n'as même pas planté et tu trouves juste que je sois sans pitié envers la grande ville de Ninive, qui contient plus de douze myriades de petits êtres humains qui ne savent pas encore distinguer entre la main droite et la main gauche, et, par surcroît, un nombre incalculable d'animaux domestiques qui ne sont pas responsables des péchés des hommes ? Ici finit le petit drame. Il faut présumer que Jonas s'est assagi après cette leçon magistrale.

CHAPITRE PREMIER

1. La parole de Yahwé vint à Jonas, fils d'Amittaï, disant :

2. Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et proclame contre elle, car ses méfaits sont montés vers moi.

3. (Mais) Jonas se leva pour fuir à Tarsis devant Yahwé, descendit à Jaffa, trouva un navire partant pour Tarsis, paya

le passage et s'embarqua pour arriver avec les marins à Tarsis devant Yahwé.

4. Mais Yahwé envoya un fort vent sur la mer, la mer devint fort agitée et le navire allait être brisé.

5. Remplis de crainte, les marins supplièrent chacun son dieu et jetèrent à la mer les effets qui se trouvaient dans le navire, afin d'en alléger la manœuvre, tandis que Jonas descendit à la cale du vaisseau, se coucha et s'endormit profondément.

6. Le capitaine, s'approchant de lui, lui dit : Qu'as-tu, dormeur? Lève-toi et invoque ton dieu, peut-être (ce) dieu pensera à nous, de sorte que nous ne périrons pas.

7. (Les marins) dirent l'un à l'autre : Allons, jetons des sorts pour que nous sachions à cause de qui ce malheur nous est arrivé. Il jetèrent les sorts et le sort tomba sur Jonas.

8. Ils lui dirent : O toi, à cause de qui ce malheur nous est arrivé, annonce-nous quelle est ton occupation, d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple tu es.

9. Il leur dit : Je suis un Hébreu et j'adore Yahwé, Dieu du ciel, qui a (aussi) fait la mer et le sec.

10. Les hommes furent saisis d'une grande crainte, et lui dirent : Qu'as-tu fait! Car ils apprirent qu'il s'était enfui devant Yahwé ; lui-même le leur avait raconté.

11. Ils lui dirent : Comment devons-nous agir avec toi pour que la mer se calme dans notre intérêt, car la mer continue à être démontée.

12. Il leur dit : Prenez-moi et jetez-moi à la mer, car je sais que c'est à cause de moi que cette grande tempête s'est déchaînée contre vous.

13. Les hommes s'efforcèrent de faire revenir le bateau vers la rive, mais ils ne purent y parvenir, car la mer continuait à faire rage contre eux.

14. (Alors les marins) invoquèrent Yahwé et dirent : O Yahwé, fais que nous ne périssions pas pour la personne de cet homme et ne nous rends pas responsables du sang innocent, car toi, Yahwé, tu fais comme tu veux.

15. (Puis,) ils prirent Jonas et le jetèrent à la mer, et la mer cessa de faire rage.

16. Les hommes conçurent une immense crainte à l'égard de Yahwé : ils offrirent un sacrifice à Yahwé et firent des vœux en son honneur.

COMMENTAIRE

1. La formule וַיְהִי est propre au style historique ; Ézéchiel, I, 1, ne forme pas exception, car c'est Ézéchiel lui-même qui fournit la date de ces premières visions ; ici, au contraire, l'introduction vient du codificateur des petits prophètes. Il semble donc que, par cette formule, il a eu l'intention de désigner ce petit livre comme un extrait d'une collection renfermant la biographie des prophètes, ou, du moins, des contes et des légendes les concernant, du genre des « qiṣṣat el-Anbiyâ » des auteurs musulmans. Tout nous fait croire que la littérature prophétique était déjà, avant la captivité babylonienne, d'une richesse considérable. Les histoires d'Élie et d'Élisée semblent également tirées d'un recueil de cette espèce.

2. « Ninive la grande ville, » d'après Genèse, x, 12, car du temps où notre conte fut rédigé, Ninive était une ruine difforme. L'objet de la prédiction est donné III, 4, savoir l'annonce que la ville serait détruite après quarante jours, si les habitants persistent dans leurs forfaits. La particule motivante כִּי se rattache à cette annonce sous-entendue. Leurs méfaits sont montés devant moi, עלתה רעתם לפני = באה ר' ל' (Lamentations, I, 22), pour les accuser et pour demander vengeance (cf. Genèse, IV, 10 ; XVIII, 21, *passim*).

3. Jonas pouvait fuir en Égypte, en Phénicie, et encore plus aisément en Philistide, qui était tout près, s'il avait cru un seul instant que le pouvoir de Yahwé s'arrête aux limites de la Palestine (*Er flieht « von Jahve weg, » dass heisst aus dem heiligen Lande*, W.) ; sa prédiction elle-même, à l'accomplissement de laquelle il tient si obstinément, démontre absolument le contraire. La profession de foi II, 9, fait disparaître la dernière ombre de doute. En réalité, מלפני יהוה, de même que מפני י', marque l'idée d'un éloignement d'un lieu où Yahwé lui apparut (Genèse, IV, 16 ; I Chroniques, XIX, 18) et n'a aucun rapport particulier avec la Palestine. Jonas tient à se

dérober à sa mission dont il n'augure rien d'avantageux pour lui, il fuit comme un fou sous l'empire de sa mauvaise humeur, et le conteur à beau jeu de le faire embarquer pour un pays lointain et dans une direction opposée à celle où il devait se rendre. Le thème nouveau de son petit drame consiste précisément dans le voyage sur mer et les péripéties qui s'en sont suivies : jamais un prophète d'Israël n'a été l'objet de semblables aventures, si instructives au point de vue moral et religieux.

Tout alla à souhait : à peine descendu à Jaffa, il trouva un bateau en partance pour Tarsis, paya le prix de voyage et s'embarqua. Le conteur suppose que Jonas possédait la somme nécessaire, bien qu'on ne sache pas comment il se l'était procurée ; les conteurs ne se soucient pas de ces sortes de détails pratiques. Le suffixe de עִמָּהֶם se rapporte aux marins dont il sera question bientôt. La reprise de מלפני יהוה renforce la décision de Jonas à aller même au bout du monde, pourvu qu'il échappe à l'ennui de s'attirer les quolibets d'une grande ville.

4. הֵטִיל, « lança, jeta avec force » (5, 12, 15). — חִשְּׁבָה répond à « penser, » verbe qui s'emploie en français également dans le sens de « aller, être sur le point de ». — לְהִשָּׁבֵר, « être brisé » par les coups des vagues qui le frappaient.

5. Les marins eurent peur, craignirent pour leur vie et poussèrent des cris d'angoisse en invoquant chacun ses dieux (אֱלֹהָיו), les dieux de la patrie aussi bien que les dieux particuliers à chaque individu. Ils firent en même temps tout ce qui était humainement possible pour sauver le navire en jetant les effets lourds, y compris la cargaison, afin de pouvoir le maintenir sur l'eau et le diriger (להקל מעליהם) avec leurs rames. Jonas, continuant sa bouderie, n'est pas disposé à prier comme les autres ; il descend donc au fond de la cale (אל ירכתי הספינה), se couche et s'endort profondément (וירדם).

6. Jonas est durement apostrophé par le capitaine du navire, qui l'appelle נִרְדָּם et l'invite à invoquer son dieu, dans l'espoir que ce dieu pensera à eux pour qu'ils ne périssent pas. התעשה,

verbe dénominatif de עַשְׁתּוֹת ou עֶשְׁתּוֹת (Job, XII, 5; en araméen, on a le *qal* עֲשִׁת (Daniel, VI, 4); il vient du substanti עֶשֶׁת, « masse compacte, pièce de métal » (cf. עָשׁוֹת, Ézéchiel, XXVII, 19, non « poli »), qui servait d'unité monétaire. De là, as. *ištû*, *ištênu*, héb. עַשְׁתֵּי-עָשָׂר (pour עַשְׁתֵּי-עָשָׂר), « onze » = as. *išten-ešrit*. Le capitaine admet d'emblée que le dieu de l'étranger est aussi capable de leur sauver la vie; c'est une croyance commune au paganisme.

7. Pendant que Jonas, après le départ du capitaine, resta dans un coin sans prier et se mit probablement de nouveau à dormir, les marins jetèrent des billets ou, plus exactement, des cailloux (גורלות, cf. ar. جرل), pour savoir qui d'entre eux a déchaîné la tempête par quelque péché inconnu des autres; cette idée est commune à toutes les religions (cf. Josué, VII, 10-18; I Samuel, 41-42); le sort annonça que Jonas était seul responsable du péril. — בְּשֶׁלְּמִי, contracté pour באשר למי du verset suivant.

8. Jonas est rudement abordé par les marins, qui le qualifient d'homme néfaste et le forcent à leur dire quel est son métier (מה מלאכתך), car ils pensent d'abord qu'il pouvait exercer le même métier qu'eux, le métier de marin (cf. עשי מלאכה במים רבים, Psaumes, CVIII, 23), puis, qu'il pouvait venir d'un port phénicien dans le dessein de s'engager comme matelot (מאין תבוא). Enfin, ils prévoient le cas qu'il soit originaire d'ailleurs (מה ארצך) et qu'il soit d'une autre race (ואי מזה עם אתה), deux traits qui impliquent une différence de religion.

9. La réponse de Jonas à ces diverses questions est résumée par le conteur dans la déclaration nationale et religieuse : « Je suis un Hébreu (עברי אנכי) et j'adore Yahwé, le Dieu du ciel (ואת יהוה אלהי השמים אני ירא), » et, afin de le distinguer du dieu céleste phénicien Ba'al Šamêm (בעל שמם), il ajoute immédiatement la phrase explicative : « qui a fait (aussi) la mer et le continent sec » (אשר עשה את הים ואת היבשה), tandis que, chez les Phéniciens, la mer et la terre étaient respectivement divinisées sous leurs noms matériels *Yâm* (ים) et *Arṣ-Rašp* (ארץ-רשף). Voyez *Recherches bibliques*, III, p. 369.

871. Mais, en vérité, sa réponse était plus circonstancielle (cf. v. 9); il a tout avoué, son ennui d'aller prêcher à Ninive, étant sûr qu'il y subira des humiliations, sa fuite et sa mauvaise humeur persistante. Nous savons déjà la manière du conteur à borner le dialogue à l'objet principal et à rappeler ensuite, par une donnée générale, les détails qu'il a sous-entendus.

10. Ayant pris connaissance de toute la vérité qui mettait Jonas dans le cas d'une rébellion préméditée à l'égard de Yahwé, les marins furent très épouvantés des conséquences que la présence d'un homme pareil pouvait leur attirer et ils exprimèrent leur frayeur par l'exclamation : « Qu'as-tu fait! » Le reste du verset rappelle ce qui a été omis dans le verset précédent: ils ont appris qu'il fuyait devant Yahwé, ce qui aurait paru incroyable s'ils ne l'avaient entendu raconter par le coupable lui-même (כי הגיד להם). On voit l'importance de cette dernière phrase pour relever l'énormité de l'acte insensé et à la fois criminel du prophète. On ne peut donc ne pas être étonné de cette sentence non motivée de Wellhausen : « Effacez כי הגיד להם; Jonas n'a pas dit à ces gens qu'il fuyait devant Yahwé, mais ils le reconnaissent parce qu'il s'en va du pays de Yahwé et se rend sur la mer » (*Streich* כי הגיד להם, *Jona hat den Leuten nicht gesagt, dass er vor Jahve fliehe, sondern sie erkennen es, daran dass er aus dem Lande Jahves geht und sich auf See begibt*). C'est parler comme si on était soi-même témoin oculaire au moment de la dernière rédaction et qu'on ait surpris le rédacteur en flagrant délit d'interpolation frauduleuse, et cette infaillibilité divinatoire est due à une autre *certitude historique*, puisée je ne sais où, que l'adorateur de Yahwé ne pouvait ni quitter la Palestine, ni voyager sur mer. Conséquente, cette thèse oblige à conclure que, d'une part, les prophètes Élie et Élisée, qui ont séjourné respectivement en Phénicie et à Damas, n'étaient pas des yahwéistes; d'autre part, que David et Salomon, promoteur et constructeur du temple de Yahwé à Jérusalem, qui ont fait des conquêtes dans les pays voisins de la Palestine, Philistide, Édom, Moab, Damas, Aram Ṣoba, Hamath, ont agi en pleine opposition au système religieux des prophètes de Yahwé, lesquels les encourageaient malgré cela dans toutes

ces entreprises. Il y a plus; Deutéronome, xx, 10-15, édicte des lois concernant la mise en siège et la prise des villes situées hors de la Palestine. Veut-on affirmer que ce législateur a rompu avec la tradition yahwéiste qui défendait aux fidèles de quitter la terre sainte? Quant aux voyages maritimes, à propos desquels le silence de la Bible ne saurait rien préjuger, il est évident qu'un tableau géographique, tel que le x° chapitre de la Genèse, englobant diverses îles et péninsules de la mer Méditerranée, ne s'est pas façonné sans entendre les récits de voyageurs israélites dans ces îles lointaines, car la demande de renseignements géographiques à des étrangers, dans un but scientifique, n'existait pas dans l'antiquité. Ensuite, il ne faut pas oublier le commerce maritime avec le sud de l'Arabie, au moyen de flottes établies à Aïlath aux temps de Salomon et de Josaphat (I Rois, IX, 26-28; II Rois, XXII, 49; II Chroniques, xx, 36-37). D'après la *critique*, l'occupation du port non palestinien d'Aïlath aurait déjà été une contravention à la coutume yahwéiste! Qu'on nous excuse de nous être si longtemps arrêté sur ce point, car l'*encagement* des yahwéistes dans les étroites limites de la Palestine fait partie d'un profond système de psychologie ethnique dont le mosaïsme paye tous les frais, et qui est poussé à l'extrême dans l'ouvrage récent de M. B. Stade. Voyez plus haut.

11. Mus par un sentiment confus de respect et d'humanité, les marins consultent le prophète égaré, comment il veut expier, par leurs mains, le crime commis (מה נעשה לך), en d'autres mots, de quelle mort il veut mourir, puisque la tempête continue de rager avec la même furie qu'auparavant, preuve que la vengeance divine demande sa victime.

12. Jonas n'hésite plus à se condamner à la mort par immersion dans la mer, laquelle se calmerait aussitôt qu'elle aurait sa proie. Il ajoute qu'il sait parfaitement que la tempête a sa cause unique dans son acte criminel. — בְּשֶׁלִּי pour באשר לי (cf. בְּשֶׁלְּמִי, v. 7), forme populaire pour le classique למעני.

13. Mais les marins hésitent encore à mettre la main sur un prophète de Yahwé : ils font un effort avec leurs rames pour ramener le navire à la rive voisine, mais la mer démontée les



empêche d'aborder. חתר, « creuser, » signifie ici « fendre les vagues à coups de rames ».

14. Tous les moyens humains épuisés, les marins invoquent Yahwé et le supplient qu'il ne les fasse pas périr pour la mort du prophète, comme s'ils se fussent rendus coupables d'un meurtre volontaire (דם נקי). — בנפש, « pour la personne, » c'est-à-dire « pour la mort de cette personne, » et non « à cause de cette personne, » sens incompatible avec דם נקי qui suit.

15. La mer se calma aussitôt que Jonas fut jeté par-dessus bord.

16. Pendant que Jonas se débat contre la mort, les marins conçoivent une crainte immense de Yahwé, au point de lui offrir des sacrifices et de lui faire des vœux de reconnaissance.

CHAPITRE II

1. Yahwé chargea un gros poisson d'avaler Jonas, et Jonas resta dans les intestins du poisson trois jours et trois nuits.

2. (Puis) Jonas adressa cette prière à Yahwé, son Dieu, des intestins du poisson.

3. Il dit : J'ai invoqué Yahwé dans ma détresse, et (Yahwé) m'a exaucé; du ventre du Šeol j'ai poussé ma clameur (et) tu 'as entendu ma voix.

4. Tu m'as jeté dans la profondeur, au milieu de la mer, le courant m'entoura; toutes ses ondes et ses vagues passèrent sur moi.

5. Je me disais que j'étais chassé de devant tes yeux, mais (je sens que) je pourrai encore contempler ton temple saint.

6. Les eaux m'entourèrent jusqu'à la mort, l'abîme m'environna, l'algue ceignit ma tête.

7. Je descendis jusqu'aux extrémités des montagnes, les barres de la terre (se fermèrent) derrière moi à tout jamais, mais tu as retiré ma vie de la fosse, Yahwé, mon Dieu.

8. Lorsque mon âme se mit à faillir, j'ai pensé à Yahwé, et ma prière arriva jusqu'à toi, à ton temple saint.

9. Ceux qui observent les fausses vanités abandonnent leurs abominations.

11. Mais moi je t'apporterai des sacrifices au son d'actions de grâces, j'accomplirai mes vœux. — Le salut appartient à Yahwé.

11. (Alors) Yahwé ordonna au poisson, et (celui-ci) rejeta Jonas sur le sec.

COMMENTAIRE

1. Jonas, tombé comme une masse au fond de l'océan, lutta naturellement contre la mort pendant quelques instants de consciente lucidité où il put penser au Dieu qu'il avait offensé; or, par un bonheur inespéré, au moment où il allait perdre connaissance par la suffocation, il fut avalé par un gros poisson dans les intestins duquel, par un miracle inouï, il pouvait respirer et conserver toutes ses facultés. C'est Yahwé qui, ne voulant pas la mort de son prophète égaré, avait chargé ce poisson gigantesque de le loger dans ses intestins, afin de le sauver de la mort imminente. Durant trois jours et trois nuits, Jonas resta enfermé dans sa singulière prison, espace de temps suffisant pour décider du sort des prisonniers pour le bien ou pour le mal (Genèse, XL, 12-13, 19-20; XLII, 17). — וַיְמַן. de מִנָּה, « charger quelqu'un d'une affaire » (Daniel, I, 11; I Chroniques, IX, 29).

2. Ce miracle inespéré fit réfléchir le prophète : il y reconnut aussitôt l'effet de la pitié divine; évidemment, Dieu veut le sauver et ne lui garde pas rancune de son acte de folie. Non seulement il commença à espérer le salut, mais il en était déjà sûr. Alors sa profonde reconnaissance éclata en une prière d'action de grâces, dans laquelle il donna une expression adéquate à la fermeté de sa foi et à la conviction qu'il lui sera encore donné de revoir le temple de Yahwé et d'y apporter les offrandes coutumières.

3. « J'ai invoqué Yahwé pendant que je me suis trouvé dans l'angoisse (בְּצָרָתִי, מִצָּרָתִי = מִצָּרָה לִי), savoir en tombant dans l'océan, et Yahwé, oubliant sa juste colère, m'a instantanément exaucé! Ma clameur sortit de l'intérieur du domaine de la mort (מבטן שאול) et tu l'a entendue (שָׁמַעְתָּ; la deuxième personne prévaut à partir d'ici). »

4. ותשליכני, « tu m'as jeté (dans l'intérieur de la mer), car les marins n'ont agi que sous ta direction invisible ». — נהר, synonyme de ים, s'applique à toute grande nappe d'eau. — מִשְׁבָּרִים, « flots impétueux » (Psaumes, XCIII, 4).

5. Je croyais être chassé de vis-à-vis tes yeux (מנגד עיניך), loin de tes soins et de ta bienveillance, dans le monde des morts, mais je sens que j'aurai encore le bonheur de diriger mes regards vers ton temple saint d'où tu gouvernes les affaires du monde. — אַךְ est très correct et ne doit pas être changé en אֵיךְ (contre W.).

6. Les eaux m'entourèrent jusqu'à l'âme (מים עד נפש; cf. Psaumes, LXIX, 20), jusqu'à perdre la respiration ou la vie. Les eaux, l'abîme (תהום) et l'algue qui enlace la tête (סוף חבוש לראשי) ne sont pas des figures poétiques du danger, de la détresse, mais sont prises ici au sens réel, faisant allusion à sa présence au fond de l'océan, abondant en algues et en joncs. Cette circonstance a échappé à W., qui écrit ironiquement, sans broncher : « La peinture de l'image (eau = détresse et malheur) est quelque peu poussée au large, mais n'excuse cependant pas l'allusion au prophète dans la baleine, car, dans le ventre du poisson, il ne pousse même pas de l'herbe marine » (*Die Ausmalung des Bildes* (*Wasser* = *Not und Unglück*) *ist etwas weit getrieben entschuldigt aber doch nicht die Beziehung auf den Propheten im Wallfisch; denn im Bauch des Fisches wächst auch kein Seegras.*) Sans blesser le savant éminent, on peut dire de lui ce que les docteurs talmudistes ont dit de Moïse : בא לכלל כעס בא לכלל טעות. Le séjour commode dans le poisson ayant été le prélude du salut, Jonas ne pouvait pas s'en plaindre et il préfère, comme de juste, rendre grâce d'avance au Dieu sauveur.

7. קִצְבֵי = קִצְוֵי (W.). — הארץ ברחיה בעדי pour בְּרִחֶי הארץ ב' (cf. פלגי נהר = נהר פלגיו, Psaumes, XLVI, 5); toutefois, la leçon בְּרֻחָה (cf. לִבְרֹחַ, Exode, XXXVI, 33) הארץ ב' doit être regardée comme possible. — יהוה אלהי, allusion à la profession de foi II, 9.

8. J'ai mentionné (sous-entendu « le nom de » Yahwé, au

moment où mon âme allait faillir (mot à mot « allait s'envelopper, » à compléter « de ténèbres ») en moi; cf. Lamentations, II, 12). — אל היכל קדשך comme verset 5.

9. Les païens qui observent des rites de vanité (שָׁמַר; cf. Michée, VI, 16), הַבְלֵי שׁוא sont les idoles, Septante הבל ושוא (μάταια καὶ ψευδῆ) abandonnent leur abomination (le faux dieu qu'ils ont vainement invoqué à l'heure de leur détresse). On peut entendre ici חֶסֶד dans le sens de תּוֹעֵבָה, « abomination » (cf. Lévitique, XX, 17), car je ne crois pas que le vœu qu'on fait à une divinité puisse être désigné par le sens ordinaire de חֶסֶד, « grâce, bienveillance ». De plus, le verbe עזבו suppose un objet de culte et non une promesse, un vœu. Le doute n'est cependant pas entièrement dissipé.

10. Si l'on suit l'interprétation que je viens de proposer, l'antithèse appuiera sur לָךְ. — ישועתה ליהוה est une exclamation laudative; les Septante ont lu נדרי אשַׁלְּמָה ישועתי ליהוה.

11. Jonas ayant maintenant expié son égarement, Yahwé ordonna au poisson de le rejeter sur la rive, ce qui fut fait à la joie du naufragé.

CHAPITRE III

1. La parole de Yahwé vint pour la deuxième fois à Jonas, disant :

2. Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et proclame là (la prédiction) dont je te fais part.

3. Jonas se leva, alla à Ninive, selon la parole de Yahwé. Or, Ninive était une ville immense, d'une étendue de trois jours de marche.

4. Jonas commença à y parcourir une journée de marche et proclama en disant : D'ici quarante jours, Ninive sera détruite.

5. Les hommes de Ninive crurent en Dieu; ils proclamèrent un jeûne, se vêtirent de sacs, depuis les grands jusqu'aux petits.

6. La nouvelle parvint au roi de Ninive; celui-ci se leva de

son trône, se dépouilla de sòn manteau, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre.

7. Il fit proclamer (un ordre) qui portait : « Par l'ordre du roi et de ses grands, les hommes et les bêtes ne doivent point goûter de nourriture; le gros bétail et le menu bétail ne doivent pas paître, ni boire de l'eau;

8. Les hommes et les bêtes doivent se couvrir de sacs, crier vers Dieu avec ferveur, et que chacun des (habitants) revienne de sa mauvaise conduite et cesse de pratiquer l'iniquité commune;

9. Peut-être Dieu reviendra-t-il (de sa décision) en renonçant à la catastrophe; (peut-être) reviendra-t-il de sa forte colère, en sorte que nous ne périrons pas. »

10. Dieu, voyant par leurs œuvres qu'ils sont revenus de leur mauvaise voie, renonça au mal qu'il avait annoncé de leur faire; il ne le fit point.

COMMENTAIRE

1.-2. En mettant pied à terre, Jonas devait se sentir heureux de revoir sa patrie, sa famille et ses amis. Il va sans dire qu'il a célébré son salut par des actes de grâces et qu'il a accompli ses vœux; mais, si le prophète est rentré dans la faveur de Yahwé, celui-ci tient absolument à être obéi, autrement d'autres prophètes pourraient être tentés de se soustraire, eux aussi, à leur mission quand ils la trouveraient quelque peu onéreuse. Yahwé renouvela donc à Jonas l'ordre d'aller prêcher les Ninivites et de leur communiquer sa décision sur leur sort. Le conteur, selon son habitude, réserve l'objet de cette décision pour la mettre dans la bouche de Jonas au moment où il livrera son sermon (v. 4).

3. Cette fois Jonas se résigne à obéir, mais son amour-propre n'est pas dompté pour celà; il n'ose pas refuser, mais il va à contre-cœur, prévoyant des désagréments et des difficultés qu'il aurait avec les Ninivites; il les exagère dans son imagination, en les jugeant d'après les souffrances que les prophètes ont à subir pour améliorer l'état moral de leur propre peuple. La suite a démontré que, sous ce rapport, il s'était éga-

lement trompé et que, de plus, le désagrément qu'il appréhendait ne venait pas de l'extérieur, mais avait ses racines dans son propre naturel, trop emporté pour voir les choses sous leur véritable aspect. Il eut besoin de recevoir encore une leçon pour apprendre à ne pas être trop susceptible quand on veut manier les hommes ; et cette leçon, il la reçut, non plus par un acte miraculeux, mais par une parole juste, pointue et pénétrante de Yahwé, qui révèle toute la bassesse de son égoïsme aveugle et sans entrailles.

Les dimensions de Ninive, estimées à trois jours de marche, sont naturellement une exagération ayant pour but d'appuyer d'avance le nombre, non moins excessif, attribué aux enfants qui devaient tous périr si Yahwé avait imité l'implacabilité du prophète.

4. Jonas se met immédiatement à la besogne en arrivant à destination ; en marchant une journée, il parcourut le tiers de la ville en proclamant partout la prédiction invraisemblable que, dans quarante jours, Ninive sera ruinée de fond en comble (עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת). C'est la substance de l'épilogue de son discours qui devait comprendre, entre autres, l'exhortation de faire pénitence, parce que la patience de Dieu a atteint la dernière limite ; cf. Genèse, VII, 4, où la destruction totale des êtres terrestres s'achève dans l'espace de quarante jours. Malgré cette différence, le passage de la Genèse a certainement déteint sur le nôtre. Le verset suivant prouve que l'admonestation du prophète a fait impression.

5. Les Ninivites, tout comme les marins phéniciens de l'épisode précédent, sont essentiellement réceptifs en matière religieuse ; ils croient, sans la moindre réticence, à la divinité qui inspire le prophète étranger. Le narrateur emploie le nom « Élohîm », c'est supposer que le nom propre Yahwé n'entrait pas dans la proclamation de Jonas. On devine aisément le motif ; le terme vague « Dieu » enlevait, au sacerdoce ninivite, tout prétexte à opposition. C'est supposer encore que la mission de Jonas ne visait point la propagation du yahwéisme, mais se bornait à changer l'iniquité contre l'ordre social.

Comme moyen de fléchir le courroux de la divinité, les habitants recourent au procédé de contrition commun à l'huma-

nité, le jeûne et la prise de deuil (vêtement de sac) : privation et humiliation.

6. Le roi de Ninive, ayant appris ce qui se passait dans la ville, fit comme les autres et les dépassa encore par une foi plus ardente : il descendit du trône, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre (cf. Job, II).

7. L'allure populaire du verset saute lestement sur deux incohérences de construction : le verbe יטעמו convient aux hommes, non aux animaux ; par contre, le verbe ירעו s'applique aux animaux et non aux hommes. Par בהמה, le narrateur désigne les bêtes de somme, comme les chevaux, les ânes et les mulets, qui sont nourris en ville, tandis que les בקר et צאן sont journellement menés à paître dans les champs (ירעו). L'ordre étend la proclamation du jeûne aux animaux domestiques.

8. Les animaux doivent participer au deuil général et être couverts de sacs, au lieu de leurs couvertures, souvent très luxueuses (Ézéchiel, XXVII, 20). Naturellement, le sujet de ויקראו est האדם seul, bien que, dans le langage poétique, le verbe קרא soit aussi appliqué aux bêtes. L'authenticité de האדם והבהמה (contre W.) est confirmée par ובהמה רבה (IV, 11).

Avec un bon sens religieux, le roi insiste surtout que la contrition des habitants ait une influence pratique sur le changement de leur mauvaise conduite, consistant dans des actes iniques de rapacité et de violence (cf. Isaïe, LVIII, 5-7).

9. Même en accomplissant tous ces ordres à la lettre, dit en terminant la proclamation royale : « Dieu aura *peut-être* pitié de nous et arrêtera le cours de son courroux par trop justifié, de sorte que notre perte n'aura pas lieu. » Le roi craint que le repentir après la sentence promulguée n'ait plus aucune efficacité ; c'est un sentiment délicat qui, tout en désirant le salut, ne l'impose pas à la divinité comme un échange de services réciproques. אולי = מִי יוֹדֵעַ (cf. Amos, V, 15) exprime en même temps le désir que le résultat soit atteint.

10. Ce que le roi espéra arriva : Dieu se laissa fléchir et la sentence fut rapportée. Mais le narrateur avertit formellement que le revirement de la disposition divine envers les Ninivites



vient, non de l'apparat extérieur du repentir, de la mortification et la prière, mais du changement complet des actes, l'abandon des crimes de lèse-humanité. Leur idolâtrie ne subit aucun blâme; ce faux culte n'est imputé comme péché qu'à Israël seul.

CHAPITRE IV

1. (Ce résultat) déplut beaucoup à Jonas et le mit dans une grande colère.

2. Il adressa une prière à Yahwé et dit : O Yahwé, n'est-ce pas ce que je me suis dit lorsque j'étais encore sur mon sol natal? C'est pour cela que j'ai naguère voulu fuir à Tarsis, car je savais que tu es un Dieu clément et miséricordieux, patient, magnanime et se repentant d'accomplir le mal (annoncé).

3. Maintenant, ô Yahwé, je te supplie, prends mon âme, car j'aime mieux la mort que la vie.

4. Yahwé dit : Tu es donc bien en colère!

5. Jonas était sorti de la ville et s'était installé du côté de l'est. Il s'y construisit une hutte (et décida de) séjourner dessous, à l'ombre, jusqu'à ce qu'il voie ce qui arriverait dans la ville.

6. Yahwé Élohîm commanda à un qiqayon (une plante grimpante, ricin), et celui-ci s'éleva au-dessus de Jonas pour lui donner de l'ombre sur la tête, afin de diminuer sa mauvaise humeur. Et Jonas se réjouit extrêmement de la présence du qiqayon.

7. Le lendemain, au point de l'aube, Dieu commanda à un ver, et celui-ci piqua le qiqayon qui se sécha.

8. Lorsque le soleil brilla, Dieu commanda à un vent brûlant de l'est, et le soleil donna sur la tête de Jonas, qui tomba en défaillance au point qu'il désira mourir, en disant : La mort est pour moi préférable à la vie.

9. Dieu dit (alors) à Jonas : Tu es donc bien en colère à cause du qiqayon! (Jonas) répondit : Je suis bien en colère au point (de souhaiter) la mort.

10. Yahwé répliqua : Tu regrettes la perte du qiqayon qui ne t'a coûté aucun travail et que tu n'as pas élevé, qui se produisit dans une nuit et qui disparut dans une nuit,

11. Et moi je ne regretterais pas Ninive, la ville immense, qui renferme plus de douze myriades d'êtres humains (= d'enfants) qui ne savent pas distinguer entre la main droite et la main gauche, ainsi qu'une multitude d'animaux (innocents) !

COMMENTAIRE

1. Le démenti éprouvé par sa prédiction déplut fortement à Jonas, qui se fâcha tout rouge à la pensée que tout le monde le prendrait pour un faux prophète.

2-3. Dans sa prière, Jonas exprime d'abord le regret d'avoir été chargé d'une mission qui, malgré sa forme précise annonçant la ruine de la ville après quarante jours, était d'avance destinée à un échec certain par suite de la miséricorde infinie de Dieu ; ensuite il demande la grâce d'échapper par la mort à l'humiliation devant les hommes et à ses propres yeux. L'égoïsme blessé va souvent à cet extrême.

4. A cette exalté d'amour-propre, Yahwé oppose une interrogation ironique : « Tu es donc bien en colère ? », puis le laisse en plan sans attendre sa réponse.

5-6. Ces versets fournissent un nouvel exemple de la manière particulière à notre narrateur de réserver pour plus tard un détail qui avait lieu plus tôt (I, 10). Après avoir traversé la ville en trois jours, Jonas n'avait pas autre chose à faire qu'à s'installer aux environs, afin d'attendre que le délai de quarante jours soit écoulé et que la catastrophe s'accomplisse. La révocation de l'arrêt par Yahwé n'a pu non plus lui devenir manifeste qu'après l'écoulement des quarante jours de délai sans que le cataclysme ait eu lieu. En un mot, le récit relatif à la construction de la hutte par Jonas en dehors de la ville avait sa place adéquate entre les versets 9 et 10 du chapitre précédent, mais le conteur a préféré le joindre au détail important du qiqayon, dans lequel la captation de l'ombre constitue le grand souci du prophète, ce qui ne manque pas d'être un trait piquant dans une histoire où il s'agit de la vie de milliers d'hommes. Tous les verbes de ce verset doivent donc être pris dans le sens plus-que-parfait : « était sorti, avait quitté » (וַיֵּצֵא), « s'était établi » (וַיֵּשֶׁב), « s'était cons-

truit » (וַיַּעַשׂ לוֹ), « jusqu'à ce qu'il eût vu ». Il va de soi que, dans la pensée du narrateur, Jonas avait quitté la ville le dernier jour du délai. Jusque-là, il resta dans le quartier opposé à celui par lequel il avait fait son entrée; venu de l'ouest, son parcours se fit de l'ouest à l'est, et, en sortant de là, il se trouva à l'est de la ville (מִקֶּדֶם לָעִיר), car il ne pouvait retourner sur ses pas de crainte d'être atteint par la catastrophe.

La nature de la סֻכָּה et l'expression וַיֵּשֶׁב תַּחְתֶּיהָ ont été expliquées plus haut. C'est à la maigre ombre (בצל manque dans les Septante) de la hutte que Jonas passa la première journée d'attente, d'autant plus satisfait qu'il se vit subitement ombragé par un qiqayon vert et touffu qui penchait son feuillage juste au-dessus de l'endroit où se trouvait sa tête. Cela arriva par l'ordre de Yahwé, qui voulut le garantir (de la chaleur) qui commençait à l'incommoder (להציל לו מרעתו). Au lieu de להציל לו, on inclinerait à lire להצילו. Ce membre de phrase convient très bien dans ce contexte, où il ne s'agit nullement de la mauvaise humeur dont il a été question au verset 1, qui rapporte un fait en réalité postérieur (contre W.).

7. Le conteur reprend le fil du récit interrompu par la parenthèse précédente. La colère indue de Jonas a déterminé Yahwé à lui donner une bonne leçon en faisant périr le qiqayon par un ver; le lendemain matin, il n'en resta plus qu'un amas de brins secs. Le verbe הִכָּה, « frapper, » signifie aussi « tuer, faire périr » (Exode, II, 11-12).

8. Lorsque le soleil se leva, Dieu fit souffler un vent brûlant (lire חֲרִירִית au lieu de חֲרִישִׁית; cf. חֲרֵרִים, « lieux arides, brûlés par le soleil, » Jérémie, XVII, 6), pendant que les rayons du soleil donnèrent tellement sur la tête de Jonas qu'il s'en est senti gravement incommodé (ויתעלף) et souhaita la mort pour lui-même (וישאל את נפשו למות; cf. I Rois, XIX, 4). — טוב מותי מחיי, comme au verset 3.

9. A cette réitération de la formule de l'extrême exaspération, Dieu répète son interrogation ironique du verset 4, mais cette fois il attend la réponse de Jonas, et celle-ci est affirmative

et même renforcée par l'adverbe עַד מָוֶת, qui résume la substance de sa prière (verset 3).

10. C'est alors que Yahwé lui donne la leçon qu'il a méritée et dans laquelle la vilenie et la petitesse de l'égoïsme humain — car Jonas représente au fond la meilleure partie du genre humain — rendent d'autant plus éclatante la magnanimité divine. Si la perte du qiqayon, plante sauvage et éphémère, te cause tant de chagrin, comment veux-tu que la perte d'une ville immense, qui renferme des myriades d'enfants innocents et d'animaux paisibles, ne me cause pas de regrets? ce qui s'ajoute de soi : « Au lieu de faire périr les innocents dans le cataclysme général, ne vaut-il pas mieux pardonner aux coupables qui se convertissent à la dernière heure? »

LA CRITIQUE LITTÉRAIRE DU LIVRE DE JONAS

En écrivant le commentaire, j'ai envisagé uniquement les remarques de M. Wellhausen sur ce livre dans son ouvrage sur les petits prophètes, pensant comme toujours que les travaux publiés dans l'intervalle sur ce livre se tiennnent étroitement dans la voie suivie par l'éminent critique. Le travail de M. Hans Schmidt, intitulé *Die Komposition des Buches Jona*, paru récemment dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1905, fünfundzwanzigster Jahrgang, Heft II, p. 285-310), présente, outre une bonne revue de la littérature précédente, une thèse absolument nouvelle que l'impartialité scientifique ne permet pas d'écarter sans un examen consciencieux. Cette thèse dépasse de beaucoup la critique de M. Wellhausen en ce qui concerne le nombre des interpolations présumées, et forme ainsi l'antipode du résultat de mon étude, qui n'y en trouve pas une seule. Les deux méthodes doivent être mises nettement l'une en face de l'autre, afin d'éclairer entièrement le lecteur studieux, qui sera toujours le juge définitif. Je prendrai en considération tous les arguments de M. Schmidt, avec cette différence toutefois que j'envisagerai les anciens essais de critique avant les modernes, en suivant un ordre historique, tandis que M. Schmidt a suivi l'ordre inverse. La succession chronologique aura l'avantage de faire

mieux saisir sur quelles bases vacillantes a été graduellement échafaudé le système arbitraire des interpolations en masse, qu'on nous présente aujourd'hui comme le dernier résultat de la science biblique.

TENTATIVES ANTÉRIEURES

Nachtigall est le premier qui ait entrepris de démontrer l'incohérence de certaines parties du livre de Jonas. Il distingue comme sources très anciennes :

1. La prière que le prophète composa lui-même après avoir passé le péril.

2. L'apologue poétique d'un sage judéen vivant dans l'exil, qui se dirige contre les zélateurs particularistes de son peuple.

3. L'introduction prosaïque (I et II, 1-2, 11) qu'un rédacteur, afin de relier les deux pièces précédentes, absolument indépendantes l'une de l'autre, a inventée, en tramant de la mention de Tarsis dans IV, 2, le voyage à Tarsis, et de מִבֶּטֶן שְׁאוֹל (II, 3), l'épisode avec le poisson.

M. Schmidt fait la remarque suivante :

« Cette séparation procède d'une fausse appréciation de la coupure entre la première mission et la deuxième, et a pour but principal d'écarter « les difficultés qui mettent au désespoir l'exégète qui s'efforce de défendre la vérité historique de chaque point ». De là, la défaveur de l'auteur contre le chapitre I. Les difficultés qu'il éprouve, savoir que les marins font une prière à Yahwé avant la cessation de la tempête, que ces étrangers savent que Jonas fuit devant Yahwé et lui demandent tout de même qui il est et d'où il est venu, ces difficultés, sa séparation des sources ne peut les écarter. »

Sur ce point, je suis complètement d'accord avec M. Schmidt. Notons seulement que le dépècement du livre de Jonas remonte presque à la naissance de la critique biblique.

Dans une brève remarque, un peu plus tard, Kleinert émit sans démonstration, pour la première fois, l'hypothèse que, dans les chapitres III et IV, nous avons manifestement devant nous deux récits qui, l'un en traits courts, l'autre avec des

détails plus précis, racontent essentiellement la même chose, voire partiellement concordants par des paroles et fondus intimement ensemble (premier récit : chapitre III, 1-5, 10; IV, 1-5; deuxième récit : III, 1-4, 6-10; IV, 1-3, 6-11).

Le même avis (que, dans le livre de Jonas, des narrations parallèles ont été fondues ensemble), nous le trouvons aussi chez W. Böhme. Cet auteur distingue « le narrateur principal A, l'élaborateur d'une partie de la même matière B, le compléteur C et le rédacteur R. Je passe la distribution détaillée.

M. Schmidt fait justice de cette hypothèse compliquée, mais admet avec elle le caractère interpolé de III, 6-9, et de I, 5 *b* et suivants, et arrive à la conclusion que Böhme a, en partie, exactement désigné les passages que la critique littéraire doit méditer, mais qu'il s'est barré la voie qui mène à la solution du problème littéraire par l'admission de récits parallèles enchevêtrés ensemble.

Kohler a suivi une piste différente dans son travail : « The original form of the Book of Jonah ». Il admet de nombreuses excisions et d'autres remaniements. Outre le psaume II, 2-10, il condamne comme interpolations : III, 6-8 *a*; I, 5 *b* et 6; I, 13-14, et dans IV, 5, la préparation de la hutte. Schmidt souscrit à ces mutilations; il soutient seulement que ces additions n'ont pas remplacé des passages originaux; ainsi, au passage de l'enclave du chapitre III, il aurait été dit que Jonas a aussi prêché à Ninive le deuxième et le troisième jour de son entrée, bien que cela aille sans dire et que la présence du prophète à l'est de la ville l'implique déjà.

D'autres gloses sont, selon Kohler : I, 5 *b* et 6, placé par le rédacteur au lieu du verset 13; I, 10, a de même remplacé verset 16. De plus, III, 9 et 10 *a*, et, d'accord avec Böhme, IV, 1-4. Au chapitre II, il ne laisse (à cause de דגה, II, 2) que les versets 1 et 11, et complète après I, 2, la teneur de la prédication de Jonas : « Encore trois (d'après les Septante) jours et Ninive sera détruite, » et, de même, après III, 2. Enfin, Kohler attribue le mot תולעת (IV, 7) à un scribe qui a changé le mot suivant בַּעֲלוֹת en תולעת et lit : 6. « And Jonah greatly rejoiced because of the plant. 8. But at the dawn

of the morning Jahveh ordered a hot wind and it smote the castoral-plant and it withered. »

Le nouvel essai de critique littéraire de Hugo Winckler ressemble, sous plusieurs points de vues, à celle de Kohler :

« Le verset 13 du chapitre I se trouvait primitivement derrière verset 4.

« Encore plus insensé est verset 10 derrière 9. On a trouvé (*ermittelt*) Jonas au moyen du sort, et sur la question qui il était, il déclare : Je suis un Hébreu et un adorateur de Yahwé, etc.; alors ils furent saisis de crainte et dirent : Qu'as-tu fait, etc. Pourquoi maintenant seulement la crainte? Ici également il y a un déplacement, qui a eu pour conséquence toutes sortes de lacunes qui ont été comblées par des « ils disent ». Verset 10 se trouvait originalement derrière 7.

« Il est clair qu'un « puis il sortit devant la ville pour attendre » (IV, 5) n'a pu se trouver que là où il pouvait encore attendre quelque chose, et c'est après qu'il eut prononcé sa prophétie; donc, après III, 4. Ces déplacements affectent les versets sautés d'abord par les scribes, puis ajoutés sur la marge.

« Un pareil oubli sans complément se constate dans IV, 8, qui portait primitivement : Alors Yahwé ordonna à un vent de l'est (et il démolit la hutte), de sorte que le soleil donna fortement sur la tête de Jonas » (*Da beordnete Jahve einen Ostwind* (*und der Riss die Hütte um*), *so dass die Sonne Jona aufs haupt stach*). »

Les objections de M. Schmidt sont très incisives :

« D'après cette vue, le scribe aurait sauté quatre fois un verset au chapitre IV et trois fois le vers aurait été inséré dans une fausse place. Winckler a donc besoin de *sept* fautes pour motiver son opinion. Une telle supposition n'est certainement pas facile à admettre. Quant à la démolition de la hutte, Jonas s'en serait plaint, si elle avait eut lieu, et Dieu n'aurait pu dire, comme au sujet du qiqayon, que c'était un objet acquis sans travail. »

Je pense cependant avec Winckler que la grande joie de Jonas, au sujet du qiqayon, a été causée aussi bien par l'augmentation de l'ombre que par l'agréable apparence de sa ver-

deur; un sentiment pour la beauté des plantes n'a jamais manqué à l'homme (Genèse, II, 6; III, 6).

LES VUES DE M. SCHMIDT

Schmidt emboîte le pas de ses prédécesseurs, et partant de la nature complexe du livre de Jonas, il borne sa tâche à « rechercher de nouveau le procédé littéraire (*den literarischen Prozess*) qui aboutit à la forme présente du livre ». Suivons-le attentivement :

Première interpolation :

« Il est inutile de partir du chapitre II, car ici la critique littéraire est arrivée à un résultat presque généralement reconnu. Depuis de Wette et Knobel, la reconnaissance s'est partout fait valoir que le « psaume de Jonas » est étranger au récit et qu'il en doit être séparé comme un poème primitivement indépendant. Des motifs pour cette séparation, on doit tout particulièrement mentionner ceux-ci :

1. « Le psaume est une action de grâces (*ein Dankgebet*). Que l'on imagine le prophète dans le ventre du gros poisson très reconnaissant pour avoir été sauvé de la mort par immersion, il devait néanmoins songer à la continuité du secours de Dieu, à la fin de la prière. Mais là aussi il ne parle que d'hymnes et de sacrifices de grâces (*nur von Tempelliedern und Dankopfern*). »

Malheureusement pour la critique démolissante, ce premier coup de hache tombe à faux. On n'a pas réfléchi qu'on étouffe aussi sûrement dans l'intérieur d'un poisson qu'en séjournant dans l'eau. On peut même dire que la suffocation est double dans le premier cas, d'abord par l'eau qui entre avec le corps avalé, ensuite par l'étranglement effectué par l'étroitesse ordinairement trop considérable du larynx et des intestins d'un poisson, quelque gros qu'il soit, pour laisser passer amplement un homme, sans exercer une forte pression sur ses organes respiratoires; il ne faut que peu de minutes pour que l'homme passe ainsi de la vie au trépas. Donc, quand Jonas se vit en pleine santé et commodément logé dans les intestins du poisson, il a

dû tout de suite se douter que Dieu avait fait ce miracle pour lui sauver la vie, après lui avoir fait expier son péché par le dangereux arrêt de trois jours. Étant sûr du salut dans un délai fixé par la bonté divine, il en exprime sa gratitude dans sa prière, comme d'un fait accompli (II, 7), mentionne seulement l'invocation adressée à Yahwé lorsqu'il fut jeté à la mer (3 et 8) et fait des promesses d'accomplir ses vœux par des offrandes au temple (9-10). Les Septante qui, comme tous les anciens, croyaient à la réalité de l'événement, ont cherché à atténuer le miracle en traduisant דָּג par « cétacée » (κήτης), d'où la fameuse « baleine de Jonas ». L'auteur du récit, fidèle de son côté au fond rationaliste des miracles bibliques, en a déjà donné l'exemple en qualifiant le poisson de « grand » (גדול); quelques siècles plus tard, la mode tendait à majorer les prodiges. Naturellement, le conteur lui-même n'a jamais entendu écrire une histoire réelle; il lui est cependant arrivé d'être méconnu aussi bien du côté « des adorateurs de la lettre, » qui y voient un événement historique, que du côté des fins critiques modernes, qui sont fort étonnés de ce que la prière ne contient pas le désir d'être délivré des intestins du poisson. Quoi qu'il en soit, dans la situation donnée, la prière ne devait pas en parler : la moindre impatience aurait provoqué la colère, encore à peine calmée, de Yahwé, et Jonas a agi prudemment en se confiant gaiement à la miséricorde divine pour la date de sa délivrance.

2. « Après tout ce qui précède et qui suit la prière dans le récit, cette prière, si elle était authentique, devait contenir l'humble décision (*den reumüthigen Entschluss*) du prophète d'accomplir la mission qu'il a voulu éviter par la fuite. »

Bien faible argumentation de la part de savants qui parlent tant de psychologie. Précisément à cause de sa fuite, Jonas devait se considérer comme indigne de reprendre sa mission. La simple décence lui conseillait le silence à ce sujet, et d'autant plus que, dans l'intervalle, Yahwé a pu la rapporter ou la confier à un autre prophète plus obéissant. Il était dans le plan de Yahwé de se servir, pour la deuxième fois, d'un prophète récalcitrant, afin de lui administrer une bonne leçon;

l'objet de la correction n'a qu'à attendre la réception d'un nouvel ordre qu'il exécutera même malgré son déplaisir.

3. « Les expressions qui font allusion au péril passé de l'immersion, sont entendues dans un sens figuré dans les autres psaumes, par conséquent ici de même. »

L'argument ne tient pas debout : le caractère figuré de la description poétique n'exclut nullement le fait réel ou censé comme tel, auquel elle fait allusion. Les descriptions prodigieuses du passage de la mer Rouge et du séjour au désert, et d'autres événements de ce genre chez les conteurs et les poètes, n'empêchent pas que les faits mêmes du passage et du séjour soient des points marquants dans l'histoire d'Israël. Dans les histoires fictives du conte, les mêmes images sont nécessairement employées par cette bonne raison que la poésie humaine n'en a pas d'autres.

Schmidt poursuit :

« Devant le lecteur qui a ajouté le psaume, le texte présentait la forme suivante : « Et Jonas resta dans le corps du poisson trois jours et trois nuits. Alors (finalement) Jonas adressa une prière à Yahwé, son Dieu, du corps du poison. Alors Yahwé ordonna au poisson et il rejeta Jonas sur le sec. »

« Qu'est-ce qui a pu déterminer le lecteur à interpoler le psaume dans cette pièce narrative (*in die Erzählungstück*) ? Outre le manque de la prière, il lui aurait paru trop abrupt le changement rapide dans la façon d'agir de Dieu (de la colère contre Jonas à la grâce). De là s'explique également pourquoi il n'a pas inséré le poème dans la place plus convenable pour lui, après le verset 11, mais avant que Yahwé eût donné ordre au poisson de rejeter Jonas sur le littoral. »

Simples affirmations sans un commencement de preuve. Le manque de détails sur la prière du souffrant se trouve aussi II Chroniques, xxxiii, 13, et cependant aucun lecteur n'y a interpolé la prière apocryphe de Manassès. Inutile de s'appuyer sur les prières d'Anne (I Samuel, ii) et d'Ézéchias (Isaïe, xxxviii), qui ne sont interpolées que pour ceux qui veulent qu'elles le soient. Ces deux personnages ont d'ailleurs souvent prié auparavant, sans que leurs prières aient été consignées. Dans le cas présent, l'information relative à la forme exacte de

la supplique laisse intacte la prétendue précipitation dans l'agissement de Dieu; Yahwé n'a-t-il pas agi de même envers David, Achab et Manassès? N'était-il pas prêt à pardonner aux villes coupables de la Pentapole, sans même attendre leur conversion, sur la seule intervention d'Abraham, s'il avait seulement trouvé dix justes à Sodome? Enfin, que penser de ces poèmes « venus d'ailleurs » (*die dem Erzähler anderweit vorlagen*), que les critiques mettent si généreusement à la disposition du lecteur choqué? La plaisanterie populaire a découvert qu'il y a un dieu pour les ivrognes, faut-il donc croire que les interpolateurs raffinés avaient leur *Deus ex machina*, fournisseur de poèmes dérobés à un recueil inconnu de tout le monde?

Conclusion : Jusqu'à nouvel ordre, l'authenticité de la prière de Jonas demeure inébranlable.

Deuxième interpolation :

« Une atteinte (*Eingriff*) toute pareille relativement à ses motifs, à la marche primitive du récit, je crois devoir la trouver dans la section III, 6-9. Dans verset 5, les hommes de Ninive proclament un jeûne et mettent des vêtements de deuil. Verset 7, le roi fait proclamer de nouveau un jeûne et ordonne, selon verset 8, de se vêtir de deuil à ses sujets qui l'étaient déjà. Cela est peu intelligible dans une narration d'une seule pièce. Même si on voulait dire avec Kuenen que, « pour écarter la contradiction entre ces versets, il ne faut qu'un peu de bonne volonté, » il y a tout de même à peser pour la séparation que, dans verset 5, la mise des vêtements de deuil est rendue par לבש שקים, et, dans verset 8, par כסה שקים, et que « proclamer » se dit, verset 5, קרא, et, verset 6, ויעק (*Böhme*).

« La situation me paraît ici analogue à celle déduite au chapitre II. Ici, le texte aurait primitivement sonné, verset 5 : « Les hommes de Ninive crurent en Dieu et mirent des vêtements de deuil, grands et petits. Verset 10 : Lorsque Dieu vit leurs œuvres, qu'ils se retournèrent de leur mauvaise voie, il se repentit du mal dont il les avait menacés et ne le fit pas. » Un lecteur ultérieur sentit aussi le besoin d'amplifier. Il est re-

marquable que le remplissage (*die Ausfüllung*) s'est effectué ici également dans un passage où le conteur original a décrit très brièvement un changement dans l'attitude de Yahwé (de la colère contre Ninive à la grâce). Donc, ici de même, le Dieu de l'original parut également au remanieur être trop facilement conciliant (*Dem Bearbeiter schien also auch hier der Gott des Originals zu leicht versöhnlich sein*). Et cette interpolation ressemble encore, en cela, à celle du chapitre II, qu'elle amplifie un petit trait de son archétype : dans chapitre II, c'est la brève mention de la prière qui fournit l'occasion au remplissage; ici, c'est la courte notice que, « depuis les *grands* jusqu'aux petits » ont jeûné; le jeûner des *grands* est la situation séduisante qui retient le lecteur et le décide à parler encore, d'abord du plus *grand*, — du roi, — puis encore une fois de lui et de ses dignitaires (verset 7).

« Il y a donc ici la *répétition insistante* (*die nachdrückliche Wiederholung*) d'un seul moment de son modèle, dont notre remanieur se sert pour enrichir et amplifier la narration primitive. Pour cela, nous avons aussi de nombreuses analogies dans la littérature hébraïque. »

Respectant toutes les opinions, j'ai traduit textuellement tout le passage, bien que la réfutation de l'argumentation précédente s'applique en même temps à celle-ci. Le cas du revirement soudain de la disposition miséricordieuse de Yahwé envers le pécheur repenti est si fréquent dans la Bible et est si souvent enseigné, qu'aucun lecteur hébreu, ancien ou moderne, n'y a trouvé et n'y trouvera jamais quelque chose d'anormal, et encore moins sera-t-il porté à l'atténuer par d'audacieuses amplifications et des remplissages insérés dans le texte. Il n'y a qu'un seul lecteur qui puisse être choqué d'une telle magnanimité de Yahwé : c'est le commentateur chrétien. Il a si souvent entendu parler du courroux implacable du dieu du mosaïsme et de la douceur infinie du Dieu-homme évangélique, qu'en lisant le livre de Jonas, il n'en croit pas ses yeux et il en est instinctivement choqué. Sans se rendre bien compte, il attribue à un lecteur ses propres sentiments et raisonne ensuite comme le chirurgien infatué à qui aucune guérison n'est possible sans excision ou ablation. Sans une par-

celle de « bonne volonté », on doit savoir que l'emploi d'expressions synonymes, si développé dans la poésie hébraïque dans le même distique, ne peut étonner dans deux versets en prose. Si l'auteur avait employé uniformément לבש ou כסה dans les deux, il aurait fait preuve d'un mauvais goût littéraire, et tant pis pour le critique qui ne le sent pas. Quant à קרא et זעק, on peut, à bon droit, s'étonner de l'étonnement de M. Schmidt. « Faire proclamer » exige, en hébreu, une forme factitive, dite *hif'îl*; or, la forme הִקְרִא n'étant pas usitée, force est faite de dire וַיַּזְעֵק. Quand on s'engage dans la critique littéraire, on doit, tout d'abord, se munir de connaissances grammaticales suffisantes.

Mais y a-t-il au moins, dans le verset 7, une répétition inutile du verset 6? On nous l'affirme à satiété, mais il faut faire des réserves, car il y a d'abord un renforcement important, savoir le jeûne et les couvertures de sacs imposées par surcroît aux animaux domestiques, tandis que, jusque-là, les mortifications n'affectaient que les hommes seuls. Si la précipitation inaugurée par Böhme n'était pas suivie aveuglément par l'École pour assigner ces versets à deux sources différentes, on se serait facilement aperçu de la surenchère visée par l'ordre du roi, ainsi que de l'impossibilité de l'emploi de לבש, imprudemment demandé par Schmidt, sans réfléchir que ce verbe est hors d'usage en parlant d'animaux. Les trois difficultés signalées par la dernière critique n'ont donc d'existence que pour ceux qui veulent se laisser tromper par l'apparence.

Troisième interpolation :

« Un *troisième remplissage* se trahit, à mon avis, par les difficultés suivantes :

1. « Au verset I, 11, les marins demandent à Jonas : « Que devons-nous faire avec toi? » Il a donc été indubitable pour eux, par la décision du sort, qu'il faut faire quelque chose *avec Jonas*, s'ils veulent être sauvés. Naturellement quelque chose de mauvais. Nous attendons ainsi qu'ils exécutent aussitôt l'injonction du prophète de le jeter à la mer. Au lieu de

cela, en contradiction avec la volonté divine révélée par le sort, ils s'efforcent d'aborder la terre avec le prophète.

2. « Ils savent que *Yahwé* veut briser leur vaisseau à cause de Jonas; nous devons donc nous étonner de ce qu'ils *demandent justement pardon à Yahwé*, lorsqu'ils veulent livrer à sa colère celui qu'il persécute, voire même qu'ils le représentent comme *innocent*.

3. « Verset 16 veut distinctement raconter la *conversion* des marins, par suite de tout ce qu'ils ont vu, c'est-à-dire le commencement d'adoration de Yahwé (observation déjà faite par Nachtigall). A cela ne convient pas qu'ils prient Yahwé déjà auparavant.

« Si nous retirons les versets 13-14, nous obtenons un beau contexte sans lacune, tandis qu'à présent le verset 13 après verset 12 produit un effet aussi subit et aussi surprenant que 15 après 14.

« Ainsi, le texte primitif, en ce lieu, aurait sonné :

« Que devons-nous faire avec toi pour que la mer nous laisse tranquilles, car la mer fait rage de plus en plus. » Il leur répondit : « Prenez moi et jetez-moi à la mer; alors la mer vous laissera en repos, car je sais que cette grosse tempête vous est venue à cause de moi. » Alors ils prirent Jonas et le jetèrent à la mer. Et aussitôt la mer se calma et ne fit plus rage. Les hommes furent saisis de crainte à l'égard de Yahwé, lui offrirent des sacrifices et lui firent des vœux. »

La joie de conserver *un beau contexte sans lacune*, après avoir retranché les versets 13 et 14, semblera à plusieurs un peu enfantine. Retranchons, par exemple, après I, 4, les versets 5-6, et le verset 7 s'y rattachera on ne peut mieux; de son côté, si l'on retire les versets 8 à 14, le vers 7 se joindra, sans *lacune apparente*, au verset 15, car le sort suffit strictement à indiquer la culpabilité de Jonas et le droit des marins de le sacrifier pour sauver leur vie. Mais alors ce ne serait plus qu'un squelette de récit, privé de tous ses atours poétiques et religieux, qui fait du conte une œuvre d'art agréable et intructive à la fois. La description comme quoi le roi descendit de son trône, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre, n'est pas banale, et le fait de couvrir de sacs les animaux do-

mestiques privés de nourriture et mêlant leurs mugissements aux suppliques des hommes et aux vagissements des enfants, est un spectacle si artistiquement impressionnant, qu'il est absolument sûr que c'est le génie de l'admirable conteur qui a inventé la grandiose scène religieuse des marins et aussi l'autre scène plus tranquille, mais non moins splendide et profondément morale, du vert et éphémère qiqayon, ayant pour suite l'incomparable leçon d'humanité que l'on sait.

Passons aux trois prétendues difficultés de détail :

La première repose sur une fausse prémisse : la décision du sort indiquait la culpabilité générale de Jonas, nullement le détail affreux de la faute qu'ils n'ont appris que par son propre aveu. Il est donc impossible de rayer les mots כי הגיד להם, comme le veut l'École de l'arbitraire. L'authenticité de cette phrase motivante, non seulement s'étend étroitement aux phrases précédentes du verset 10, mais implique avec certitude l'annonce qu'il était un Hébreu adorateur de Yahwé, contenue dans verset 9; et comme cette profession de foi ne peut être que la réponse à une question de la part des marins, elle démontre aussi l'authenticité du verset 8.

La deuxième perd de vue le caractère de l'ancienne religiosité. Sachant que Jonas mérite la mort pour avoir offensé son dieu Yahwé, ils implorent ce dieu (ils auraient agi de même s'il s'appelait Moloch, Kemoš ou autrement) de ne les faire périr à leur tour pour le crime qu'ils vont commettre en exécutant cette sentence. C'est bien le cas de Judas Iscariote : celui-ci exécute une sentence fixée par la divine Providence et annoncée depuis longtemps, et cependant le crime de Judas est de ceux qui ne se pardonnent jamais. Assur, Babel et tous les mauvais voisins forment souvent le fléau de Yahwé pour châtier Israël coupable, et cependant cet acte leur est néanmoins compté pour un grave péché. Un adage rabbinique résume bien cette pensée : מוסר חַיָּב בְּיַד חַיָּב. « Dieu livre le coupable aux mains d'un coupable ». La mort de Jonas par leurs mains portait en même temps atteinte au droit de l'hospitalité qui le protégeait, malgré sa conduite blâmable envers Yahwé qui ne les regardait pas. Pour eux, Jonas était un « innocent, »

et ils devaient craindre que son « sang » ne leur soit imputé tôt ou tard. Ces appréhensions ont trouvé dans la prière du verset 14 leur expression adéquate.

La troisième, enfin, est purement de façade : Les marins prient Yahwé, dans ce cas exceptionnel, comme ils auraient prié tout autre dieu dans une situation pareille. La conviction de la puissance suprême de Yahwé a été acquise par eux par le calme de la mer qui a suivi l'immersion de Jonas; à ce moment, c'est par des sacrifices et des vœux qu'ils lui ont témoigné leur reconnaissance. Il n'est dit nulle part qu'ils aient persisté dans le culte de Yahwé ; II, 9, semble même supposer le contraire.

Veut-on connaître le motif des interpolations précitées, qu'on lise l'alinéa suivant :

« Ici le lecteur ultérieur a trouvé étrange, au plus haut degré (*Hier befremdete es dem spätern Leser aufs Höchste*), que des marins païens aient pu jeter impunément à la mer le *prophète de Yahwé*. La solution de ce problème, il la trouva dans ce point (*fand er darin*) : 1° que cela a été fait sur l'ordre exprès de Yahwé; 2° seulement après avoir consulté Jonas lui-même. Ce dernier trait, l'hésitation des marins, il le trouva indiqué trop faiblement (*zu leise zum Ausdruck gebracht*) et il écrivit, en conséquence (*so schrieb er*), les versets 13 et 14, pour relever avec insistance que les marins se seraient donné la plus grande peine d'éviter un meurtre de prophète. En même temps, les laisse-t-il constater eux-mêmes avec insistance qu'ils ne font qu'accomplir l'ordre de Yahwé et ne méritent aucune peine. »

Enfin, le résumé comparatif :

« Ici de même, l'intercalation (*der Einsatz*) forme aussi le relèvement renforcé (*die nachdrückliche Unterstreichung*) d'un trait du récit original. Et, en cela, se révèle peut-être la même provenance que les passages retranchés plus haut, que l'auteur s'efforce de délivrer l'agissement de Dieu d'un heurt que le texte original présentait au lecteur ultérieur. Pour les deux premières intercalations, le motif était le rapide et trop abrupt changement d'avis de la part de Dieu; ici c'est l'apparence étrange de son affabilité à l'égard des marins païens qui a amené l'em-

plissage » (*so ist es hier das Befremden über seine Freundlichkeit gegen die heidnischen Schiffer, was die Ausfüllung herbeiführt*).

Singulière incohérence psychologique : Le lecteur, étonné de voir que Dieu ait permis que des païens missent la main sur le prophète, fabrique frauduleusement deux versets dans lesquels ils consultent d'abord l'avis de Jonas, comme si un tel avis de la part de la victime diminue l'énormité du crime. Nous avons déjà dit que, pour les païens, la décision du sort n'est pas un ordre de Yahwé. Enfin, le lecteur qui croit les païens indignes de l'affabilité de Dieu n'avait qu'à lire III, 11, pour apprendre avec quelle affabilité Yahwé traite même les *païens criminels*, lorsqu'ils font pénitence, tandis que les marins étaient des gens parfaitement honnêtes, qui n'avaient aucun péché à se faire pardonner. Cela suffit.

Maintenant c'est le chapitre premier qui a à bien se tenir. Nous abrégeons les longueurs inutiles.

« Les versets I, 1-10, ont également, à mon avis, subi une amplification ; on y est amené par les observations suivantes :

« 1. On doit trouver extrêmement étrange que l'auteur passe sous silence ce que Jonas fit après avoir été rudement invité par le capitaine à prier son dieu pour le salut du navire, et comme il est vraisemblable qu'il n'y a pas donné suite, il fallait le dire explicitement. »

A cela nous répondons : Notre récit n'a pas pour but de célébrer les actes bons ou mauvais de Jonas, mais la tendance des païens à reconnaître la toute-puissance de Yahwé et l'affabilité de Yahwé envers les païens. Le prophète Jonas est un intermédiaire malgré lui et n'intéresse le récit que par ses étourderies qui aboutissent au but proposé. Son abstention de prier lorsqu'il y fut invité ne tire aucunement à conséquence et ne méritait pas d'être mentionnée. Si le sort ne l'avait pas désigné, serait resté dans son coin broyant du noir et personne n'aurait fait attention à lui.

« 2. Après que le sort eut déclaré Jonas coupable, on s'attend à ce que les marins lui demandent aussitôt : Qu'as-tu fait? Par quoi as-tu mérité ce courroux de Dieu ? Et au cas où, selon qu'il paraît au verset 10, ils étaient déjà renseignés sur le

genre de son méfait, il est encore plus étrange de les voir s'informer seulement maintenant sur ses affaires, son peuple et son pays d'origine, toutes choses secondaires et personnelles, et ne parlent point de son crime. »

Difficulté fictive. Il y a coupable et coupable : N'ayant pas vu Jonas prier comme eux, les marins prirent d'abord cette négligence, qu'ils croyaient coutumière, pour la cause de la violence extraordinaire de la tempête. Puis, ils se dirent qu'un homme qui ne prie jamais Dieu doit être un criminel de la pire espèce; ils voulurent donc savoir quelles affaires il faisait pour vivre, s'il était marin, commerçant ou ouvrier d'autre genre; ils ajoutèrent les autres questions pour établir son état civil. Ils attendirent sa réponse avant de parler de son crime.

3. « Il est encore plus surprenant que Jonas, le prophète *fugitif*, qui a devant les yeux la mort certaine comme punition de sa désobéissance envers Yahwé, se fait connaître précisément ici avec des paroles fières comme *serviteur de Yahwé*. Comment peut-on s'expliquer, en outre, qu'il nomme Yahwé le Seigneur de la mer et du continent, comme si sa puissance embrassant l'univers était quelque chose qui s'entend de soi, tandis qu'immédiatement avant, il s'est montré par sa fuite plongé dans la croyance du temps ancien, que le pouvoir de Yahwé s'étendait seulement jusqu'aux frontières de la Palestine. »

Deux points de départ, dont l'un est superficiel, l'autre absolument inexact. Jonas se savait passible de mort, mais il savait aussi que Yahwé était miséricordieux envers le pécheur repenti, et ce sont précisément les paroles prononcées d'un ton décidé : « J'adore Yahwé, le dieu du ciel, qui a fait la mer et le continent, » qui marquent son sincère repentir. La fausse prémisse du second point réside dans l'assertion empruntée aux critiques de l'École que l'ancien mosaïsme limitait le pouvoir de Yahwé à l'étendue de la Palestine seulement, préjugé qui découle d'une fausse interprétation de quelques passages bibliques méconnus, dont j'ai souvent fait justice Voir particulièrement *Revue sémitique*, 1905, p. 232-237. La fuite de Jonas est un acte inconsidéré, causé par l'amour-propre qui craignait de subir des humiliations lorsque sa lugubre prédiction serait contrecarrée par la miséricorde divine; il voulut se

soustraire à la corvée comme un enfant qui, tout en sachant que son père le grondera, fait l'école buissonnière, sous prétexte que ses camarades se moqueraient de lui parce que ses prévisions du temps qu'il ferait aujourd'hui ne se sont pas réalisées.

Selon Schmidt, il faut retirer 5 *c* et 6 (le dormir du prophète) et 8-10 a *a* (les interrogation et réponse, ainsi que l'impression faite par cette réponse); on a alors (pardieu!) un contexte sans lacune et bien lisible : « Ils jetèrent à la mer les effets qui se trouvaient dans le vaisseau, afin de s'alléger. Puis ils dirent l'un à l'autre : Jetons le sort pour savoir par la faute de qui ce malheur nous arrive. Ayant jeté le sort, celui-ci tomba sur Jonas; alors ils lui dirent : « Qu'as-tu fait? »

Une réflexion aurait suffi pour arrêter le branle-bas chirurgical : la scène du sommeil du prophète et son abstention de prier ont seules pu inspirer aux marins l'idée de chercher un coupable par le moyen du sort. Jonas, certes, a paru suspect, mais ne se pouvait-il pas qu'il y eût un ou plusieurs passagers plus coupables encore que lui dans le vaisseau? Il fallait la décision du sort pour découvrir la vérité. Si leur suspicion d'une cause morale n'avait pas été éveillée par l'acte de Jonas, ils n'auraient pas cherché un coupable, car ce n'est certainement pas la première fois qu'ils ont essuyé de fortes tempêtes dans leur longue navigation entre Tarsis et la Palestine et ils auraient eu une belle besogne à jeter chaque fois un homme à la mer. Nous avons déjà relevé plus haut le fait que, sans l'aveu de Jonas, personne ne se serait douté qu'il fuyait devant un dieu quelconque et encore moins devant le dieu juif Yahwé. Une pareille aventure n'arrive pas souvent.

Au temps jadis, dit la légende des origines, Yahwé retira une côte du corps d'Adam endormi et en confectionna une jolie petite femme qui charma le protoplaste à son réveil. C'était la première — peut-être même la dernière — opération chirurgicale qui ait complètement réussi. M. Schmidt, ayant fait l'excision, veut également construire quelque chose d'imprévu, de pimpant. Prudent, il eut soin de retirer, au lieu d'une, quatre côtes entières — sauf menues brisures — (v. 5, 6, 7, 9) et deux fragments (**4 *a* et 10 *a***). Il en aurait volontiers retiré une cinquième, s'il n'avait pas

trouvé la place vide, car elle avait été retirée par le rédacteur du texte actuel. Ne l'ayant pas trouvée, il la refait. Muni de ce matériel, il confectionne un mignon petit récit parallèle B, qui, sauf le nom de Jonas, poursuit une tendance très différente. Pour légitimer cette ablation, il fait remarquer que B emploie ספינה et רוח, au lieu de אניה et סער du récit original. Pour les synonymes ספינה et אניה, nous renvoyons le critique à n'importe quelle description de voyage sur mer où il trouvera les mots vaisseau, bateau, navire, s'interchanger à peu de distance. Son étonnement vient de ce que la langue allemande ne dispose que du seul mot *schiff*. Pour רוח et סער, il y a malheureusement une lacune d'hébréologie, car la prétendue synonymie n'existe pas. סער, en parlant de la mer, est l'agitation furieuse des vagues fouettées par un fort vent, רוח גדולה, et l'idée de distribuer les phrases ויהוה הטיל רוח גדולה אל הים ויהי סער גדול בים (v. 4 *ab*) à deux documents indépendants ne viendra pas à un hébraïsant sérieux. Un סער sans רוח est un non-sens, et cela est si vrai que, dans le récit analogue de la tempête sur le lac de Génésaret (Marc, IV, 37), on lit : Καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον = « et facta est procella magna venti et fluctus mittebat in navim ». C'est l'ouragan qui agite les vagues et les jette dans la barque. Dans notre verset même, les Septante rendent סער גדול par κλύδων μέγας, « une grande agitation (dans la mer) ». Avant de combiner des thèses spéculatives, on doit au moins comprendre son texte.

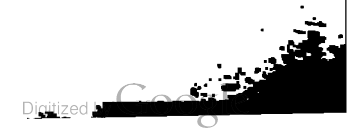
Le document B est reconstruit comme il suit :

(4 *a*) « Yahwé lança un fort vent sur la mer. (5 *abd*) Les marins eurent peur et chacun d'eux cria vers son dieu; mais Jonas descendit à la cale du bateau, se coucha et s'endormit profondément. (6) Le capitaine s'approcha de lui et dit : Qu'as-tu donc à dormir! Sus, invoque ton dieu, si le dieu nous aide pour que nous ne périssions pas. [(6, II). Jonas invoqua son dieu et la mer se calma]. (8) Puis ils lui dirent : Raconte-nous donc quel est ton métier et d'où tu viens; comment s'appelle ton pays et de quel peuple tu es. (9). Il leur répondit : Je suis un Hébreu et je vénère Yahwé, Dieu du ciel, qui a fait la mer

et le continent. (16 *a*). Alors les hommes eurent une grande peur. »

Déjà, au premier aspect, l'édifice élevé à la hâte fait voir des fissures. Un gros vent qui ne soulève pas les vagues est un *rara avis*, et, au lieu de faire peur, est utile à la marche du bateau qui file comme une flèche sur la surface lisse de l'eau. La mer calme, malgré la tempête, se calme de nouveau à la prière de Jonas. Il faut donc « et le vent se calma » dans la phrase hébraïque ajoutée, וַתִּשְׁתֹּק הָרוּחַ au lieu de וַיִּשְׁתֹּק הַיָּם. Sauvés par la prière de Jonas, on s'attend à ce que les marins demandent avant tout à connaître le nom de la divinité à qui ils doivent la vie. Au lieu de cela, ils demandent à connaître le métier, le pays et le peuple de Jonas et ne disent pas un mot de son Dieu. Et quand Jonas leur eut dit que son Dieu, seigneur de la mer et du continent, s'appelle Yahwé, les marins sont saisis d'une nouvelle peur, au lieu de lui prouver leur reconnaissance d'une façon quelconque.

B n'aurait donc parlé ni d'une fuite, ni d'une désobéissance de Jonas; celui-ci s'est embarqué comme un simple voyageur. « Cela serait annoncé dans la dernière phrase du verset 3, qui appartient à la version B et où les mots מִלִּפְנֵי יהוה sont une glose postérieure, par la double raison que בא מלפני יהוה ne se présente nulle part, et que les marins ne fuient pas Yahwé comme la phrase לבוא עמהם תרשישה מלפני יהוה semble l'indiquer. » L'argument est emprunté à Böhmer. Or, ces fins critiques n'ont pas vu que מלפני יהוה ne se rapporte ni à לָבוֹא, ni à עִמָּהֶם, mais immédiatement à תרשישה : Jonas se rend au pays lointain de Tarsis, parce qu'il veut fuir devant (מִלִּפְנֵי) Yahwé. Cette partie du verset 3 est donc indissolublement liée aux phrases précédentes, et les audacieux émietteurs n'ont fait preuve que de leur légèreté interprétative. Quant à la teneur primitive de la version B, Schmidt présente une hypothèse sous *toutes réserves* (*mit allem Vorbehalt*). Arguant de la dureté des paroles du capitaine, suivies de la crainte des marins et de leurs interrogations respectueuses (!) après l'éta-



blissement du calme (!), il admet que la narration primitive de B aurait raconté ceci :

« Les marins ont traité hostilement leur compagnon de voyage, le prophète de Yahwé; peut-être l'emmènent-ils avec eux malgré lui ou l'ont-ils dépouillé de son bien. Pour les punir, Yahwé lance un ouragan sur la mer. En vain les brigands invoquent-ils leurs dieux; dans la plus grande détresse, le capitaine enjoint aussi à son prisonnier qui, sûr de la protection puissante de son Dieu, s'est tranquillement endormi, de prendre part à la prière. Le prisonnier suit l'injonction, et aussitôt la tempête se tait. Par l'effet de ses paroles, les marins reconnaissent avec frayeur à quel homme puissant ils ont témoigné de l'hostilité, et à cause de cela ils eurent peur. »

Voilà un tissu aussi bien tramé qu'une toile d'araignée; il est regrettable qu'il soit emporté par le moindre souffle. Aucun nom propre ne figure dans ce récit, et l'habile auteur néglige de nous renseigner si c'était Jonas ou un autre prophète. Il ne nous dit pas davantage ce que ce prophète anonyme avait à faire à Tarsis. Si c'était dans l'intérêt du prosélytisme, il aurait mieux fait d'aller convertir les peuples voisins de la Palestine et aurait ainsi rendu un grand service à son pays, si souvent dévasté par eux. La présence même d'un prophète est superflue : le premier Hébreu croyant aurait fait l'affaire dans la circonstance (cf. Psaumes, cv, 1), puisque l'invocation de Yahwé est la véritable cause du salut obtenu. Il n'y a pas le moindre indice d'une action de grâces envers Yahwé, qui est placé à l'arrière-plan, et tout le drame tourne exclusivement à la glorification du prophète. Ici, je crois opportun de rapporter un mot profond de mon savant ami, Bernard Stade, qui caractérise admirablement les différentes dispositions de la critique de l'École et la mienne, qui emploient pourtant les mêmes moyens scientifiques : « Nous partons de l'Évangile et vous partez du Talmud. » Inconsciemment fasciné par le récit Marc, IV, 36 et suivants, du voyage accidenté de Jésus sur le lac de Galilée, qui tourne entièrement à la glorification de Jésus, Schmidt a fait des efforts extraordinaires pour faire graviter toute l'importance de son récit B autour de la personne du prophète. Ne soyons donc pas étonné qu'en face du héros humain, Yahwé,

bien qu'il soit l'auteur du salut, ait été complètement laissé de côté, fatalité psychologique dont on ne se débarrasse qu'avec beaucoup de difficulté.

BUT, DATE ET INFLUENCE DU LIVRE DE JONAS

Le but de ce récit épique a déjà été rapidement indiqué dans l'introduction. Le véritable héros du délicieux petit drame qui se joue à la fois sur mer et sur terre est Yahwé, le Dieu héréditaire d'Israël, seul maître de l'univers, devant qui les divinités adorées par les païens s'évanouissent comme les ombres devant la lumière, qui dirige invisiblement les affaires humaines, non seulement avec une justice sévère et immuable, mais aussi avec une bonté et une magnanimité extraordinaires. L'observateur superficiel, pour si peu que son intérêt s'en mêle, trouve cette méthode incompatible avec la conception de la responsabilité des actions humaines, parce qu'elle laisse la porte ouverte au désordre moral le plus criant. Depuis longtemps, les répressions annoncées par les prophètes ne s'accomplissent point, à telle enseigne que ceux-ci baissent dans l'estime publique et que leurs admonestations sont rarement écoutées. Les prophètes en sont scandalisés et se dégoûtent de plus en plus d'un métier qui ne leur rapporte que des humiliations et des déboires. Notre conteur a trouvé opportun d'incarner ce mécontentement prophétique dans le personnage de Jona ben Amittaï, qu'il a doué d'un caractère dévoré par l'égoïsme et aussi étourdi que boudeur et misanthrope. Par un coup de tête insensé, Jonas s'imagine esquiver l'ordre de Yahwé en fuyant au delà de la mer, mais Yahwé arrête sa fuite sur l'immensité de l'océan et l'oblige à accomplir sa mission quand même. Les dures épreuves par lesquelles il le fait passer sont combinées de façon que tous ses défauts éclatent à la lumière du jour si manifestement, que lui-même est obligé de les avouer (dialogue avec les marins); lui, qui voulait la mort des coupables, est bien content d'être sauvé de la mort par la miséricorde du Dieu du salut (hymne d'action de grâces durant sa captivité dans le ventre du poisson), puis il se couvre de ridicule par son dépit à la suite de la disparition du qiqayon; enfin,

sa mauvaise opinion du genre humain est durement démentie par la conduite humanitaire à son égard par les marins, et par la promptitude avec laquelle les Ninivites, depuis le roi jusqu'aux plus petits bourgeois, ont accueilli sa prédiction et cherché à enrayer la catastrophe prédite par lui. Le plus haut enseignement, celui qui explique pourquoi la justice de Dieu reçoit si souvent des accrocs par sa miséricorde, est donné à la fin de l'admirable conte didactique : les coupables bénéficient de la vertu des innocents auxquels ils sont mêlés. Pourvu qu'ils fassent pénitence, que ce soit même à la dernière heure, la fatale sentence est rapportée, afin de ne point envelopper les innocents dans le même cataclysme. Vis-à-vis de cette immense bonté divine, combien petite est la répression humaine qui, tout en croyant agir conformément au principe de la pure justice, subit, en réalité, les instigations de son amour-propre et de son aveugle fanatisme.

Pour déterminer la date à laquelle notre conte a pu être composé, il me paraît certain qu'elle est antérieure à l'époque grecque. Ben Sira, qui a écrit ses proverbes vers 280 avant l'ère vulgaire, mentionne les livres des *douze* petits prophètes comme formant partie d'un recueil particulier dans l'ensemble des livres saints. La période grecque a d'ailleurs tellement bouleversé les anciens noms géographiques que les Septante ignoraient quel pays était Tarsis, car ils traduisent ce mot tantôt par « Carthage » (Καρχηδών), tantôt par le terme général « mer » (θάλασσα), ou bien ils le transcrivent simplement (Θαρσεις). Point à noter : les marins invoquent chacun son dieu personnel (איש אל אלהיו), ce qui est un trait manifestement phénicien, antérieur à l'influence hellénique qui possédait un panthéon d'un caractère national. La Phénicie, divisée en petits royaumes indépendants l'un de l'autre, n'a, semble-t-il, jamais réussi à se créer un cercle définitif de grandes déités nationales, comme les Grecs ou les Babyloniens. A l'époque perse, ces inconvénients disparaissent, il est vrai, mais comment placer les sentiments si favorables envers les païens dans une période qui a été dominée par l'orthodoxie sévère et séparatiste de chefs comme Zorobabel, Esdras et Néhémie ? La considération suivante me paraît avoir

encore plus de poids : l'essence même du récit porte un caractère qui s'éloigne de tout ce que nous savons sur les tendances de la restauration. Les prophètes d'alors s'occupent exclusivement du sort d'Israël, et, s'ils viennent à parler des autres peuples, ce n'est certainement pas pour les exhorter à la pénitence. La tâche de les gagner au yahwéisme par une propagande active ayant son centre à Jérusalem n'était jamais beaucoup en faveur, et, de plus, le repentir des Ninivites est théologiquement neutre et ne rapporte rien au yahwéisme. Je sais que l'histoire de Jonas est rangée par les critiques dans la classe des légendes populaires qui peuvent être fixées dans n'importe quel temps et même recevoir un nombre considérable de modifications, mais cette supposition ne tient pas devant l'interprétation dégagée plus haut. Il a été démontré qu'il s'agit, non d'une légende vagabonde et exposée à des variations éventuelles, mais d'un petit drame harmonieusement combiné et ne laissant rien au caprice du génie populaire. Œuvre très méditée d'un seul auteur, le conte réfléchit l'esprit du temps et châtie les défauts du prophétisme contemporain qu'il met en scène dans la personne de Jona ben Amittaï. On conclura donc, sans trop se hasarder, que les prophètes existaient alors comme une corporation encore très influente, mais divisée intérieurement en deux sections de tempéraments contraires : le parti rigide et le parti libéral, se combattant l'un l'autre en paroles et par écrit, et que le conte de Jonas est la production d'un membre de ce dernier parti ayant voulu démontrer l'inconvénient de la rigidité excessive par la peinture des actes de Jonas. Maintenant, étant donné que les dissensions de cette nature dans la corporation avaient atteint le maximum de violence sous le règne de Sédécias (Jérémie, XXIII, 9-40 ; XXVI, 7-16 ; XXVIII, 1-17 ; XXIX, 8-32 ; XXXVII, 19), il y a bien des chances que notre petit drame soit l'œuvre de cette époque agitée et d'un auteur à tendances libérales. Le langage du récit n'y contredit point : שֶׁ pour אשר vient de la langue populaire et est d'un usage ancien (Juges, V, 7 ; VI, 17); הֵסִיר se trouve Jérémie, XVI, 13 et XXII, 28, et מָנָה, Job, VII, 3 ; il est bien

loin du style du Midraš, dont on l'a rapproché à tort dans les derniers temps. L'usage du *waw* conversif, si constant dans le livre de Jonas, est entièrement absent des récits midrašiques. Je crois utile de faire remarquer à propos que, dans le livre de Qoheleth, la conversion du passé en futur au moyen de la conjonction ne s'est conservée que dans le verbe וָאֶרְאֶה (IV, 1-7), tandis qu'elle apparaît très fréquemment dans l'Ecclésiastique.

LE LIVRE DE JONAS, L'ODYSSÉE ET L'ÉVANGILE

Un récit pareil à celui relatif aux aventures de Jonas sur mer ne se trouve nulle part dans l'antiquité, mais il importe toutefois de signaler les remarquables analogies qu'il présente avec certains épisodes de l'Odyssée. Quand on ne retient que les traits caractéristiques du récit, voici les coïncidences sur lesquelles j'appelle l'attention des folkloristes :

1. Jonas voyage sur mer dans un état de contrariété extraordinaire et sous les coups d'une tempête furieuse, qui menace de mettre le navire en pièces. Ulysse, de même, est chassé malgré lui loin de son but, passe par de continuelles angoisses et fait plusieurs fois naufrage.

2. Dans les deux cas, la tempête a pour cause la colère d'un dieu offensé par le héros; dans l'un, le dieu s'appelle Yahwé; dans l'autre, Neptune.

3. Dans les deux récits, le tirage au sort joue un rôle considérable : le sort désigne Jonas, qui cherche à se cacher au fond du navire pendant que les flots menacent de tout engloutir; le sort désigne de même les personnes cachées avec Ulysse dans la sombre grotte du Cyclope, pour coopérer à combattre le monstre qui se propose de les dévorer tous.

4. Un monstre marin engloutit Jonas; le monstrueux Cyclope dévore plusieurs compagnons d'Ulysse.

5. Dans les deux, les héros sont obligés de déclarer leur origine, leur pays et la cause de leur infortune : Jonas avoue qu'il est un Hébreu fugitif devant Yahwé; Ulysse raconte qu'il est roi d'Ithaque et qu'il joue de malheur par sa faute.

6. La façon d'implorer la pitié est identique dans les deux

récits : Le roi de Ninive, observant un jeûne rigoureux, descend de son trône et s'assied sur la cendre pour implorer la miséricorde divine; Ulysse, dans le foyer près du feu, et avant de prendre toute nourriture, s'assied sur la cendre pour implorer la pitié de la reine des Phéaciens afin qu'elle l'aide à retourner dans son pays natal.

7. L'accord est également complet au sujet du caractère foncièrement bon et honnête des marins phéniciens. Une fois qu'ils ont reçu le prix du passage, ils entourent Jonas de tous les soins possibles. A part la brusque parole du capitaine l'invitant à invoquer son dieu au lieu de dormir, et l'apostrophe des marins lorsque le sort le déclare coupable, ils le traitent avec un respect et une humanité des plus rares, et font des efforts extraordinaires pour le ramener sain et sauf sur le rivage. Les marins du même peuple n'agissent pas moins noblement à l'égard du héros grec. Laissons Ulysse raconter lui-même ses souvenirs en débarquant dans son île :

« Des Phéniciens étaient dans le port (de Crète), prêts à mettre à la voile; je les conjurai de me recevoir, et je leur donnai une partie de ma fortune. Je leur demandai de me conduire à Pylos ou en Élide, où commandent les Épéens. Mais des vents impétueux les ont, malgré eux, écartés de ces parages. Ils n'ont point voulu me tromper. Après avoir erré longtemps, ils ont abordé en ces lieux ; nous avons, avec bien de la peine, pénétré dans ce port; épuisés de fatigue et mourant de faim, nous nous sommes jetés au hasard sur ce rivage. J'étais accablé de lassitude, le sommeil me prit. Les Phéniciens ont débarqué ce qui m'appartenait, et l'ont déposé sur le rivage où j'étais couché; sans doute ils sont repartis pour la Phénicie. »

La similitude des détails va à peu près jusqu'à l'identité des événements, si l'on fait abstraction de l'ordre qu'ils suivent :

a) Ulysse, d'après son dire, fuit la Crète après avoir irrité les dieux (par un assassinat); Jonas s'enfuit de Palestine en irritant Yahwé par un acte de désobéissance.

b) Les deux héros trouvent par hasard dans le port des Phéniciens prêts à mettre à la voile, dans la direction de la Phénicie dans un cas, de Tarsis dans l'autre.

c) Tous deux paient d'avance le prix du voyage; Ulysse est obligé de prier les marins pour être reçu et paie un prix considérable pour qu'ils le conduisent dans un pays hors de leur route; Jonas paie le prix ordinaire (שְׂכָרָהּ) parce qu'il va dans leur direction (עִמָּהֶם).

d) Battu par la tempête, le navire qui porte Ulysse a bien de la peine pour pénétrer dans le port; celui qui porte Jonas ne peut aborder le rivage par suite de la tempête.

e) Ulysse et Jonas, accablés de lassitude, sont surpris par le sommeil, et à leur réveil, naturel chez l'un et brusque chez l'autre, ils sont en proie à la douleur.

Que conclure de tant de similitudes indéniables? D'abord que, au point de vue technique, le récit du livre de Jonas, tout comme le récit précité de l'Odyssée, forme une pièce entière et indissoluble, ce qui constitue l'écroulement complet des spéculations hypercritiques dont nous avons démontré le mal fondé plus haut, par des arguments d'un ordre tout différent. C'est surtout la pièce B, avec ses sornettes de marins phéniciens maltraitant leur hôte Jonas et le dépouillant de ce qu'il possédait, qui tombe platement en poussière devant le témoignage du héros grec, qui s'épuise en éloges au sujet de leur urbanité et de leur noble désintéressement à débarquer intégralement les richesses d'Ulysse pendant qu'il dormait, au lieu de partir avec elles comme ils pouvaient le faire en toute sécurité.

Puis, au point de vue du fond, si la priorité de l'épopée grecque est indubitable, il est tout aussi certain que le récit de Jonas ne peut en dériver directement. Même en fixant la composition de l'Ecclésiastique à 180 avant Jésus-Christ, au lieu de 280 comme je le pense, l'incorporation officielle du livre de Jonas dans le recueil prophétique et la rédaction de l'opuscule même doivent remonter, au minimum, au commencement du IIIe siècle avant l'ère vulgaire; or, à cette date, une connaissance littéraire ou seulement orale de l'Odyssée à Jérusalem est totalement inimaginable; littéraire, cela va sans dire; orale, la forme grecque n'a pu présenter le moindre intérêt pour un écrivain hébreu; par l'intermédiaire des Phéniciens, il est tout aussi difficile à croire que ce peuple, qui venait d'être écrasé et privé de son indépendance par Alexandre, ait

importé un récit épique grec chez les nations voisines et jusque dans la ville sainte de la Judée, pour pénétrer dans le cercle si religieux des prophètes. Il n'y a que deux moyens d'aplanir cette difficulté énorme : admettre l'existence d'un archétype phénicien antique, qui serait la source commune du récit grec et du récit hébreu, ou bien reconnaître que, sous certaines circonstances et en raison de l'état similaire de la civilisation générale, des peuples de races différentes peuvent produire, de leur propre fonds, des contes qui coïncident dans un grand nombre de détails. Pour l'instant, cette dernière hypothèse fournit la solution la plus vraisemblable de l'énigme.

L'histoire de Jonas n'a reçu aucun développement dans la littérature rabbinique. Tout au plus figure-t-elle dans une litanie synagogale : « Celui qui a exaucé Jonas des intestins du poisson nous exaucera » (מי שענה ליונה ממעי הדגה הוא יעננו). Elle a été plus favorisée auprès de la secte naissante des chrétiens. La tempête sur la Méditerranée, suivie de la terreur des marins qui aboutit à la glorification de Yahwé, a été rapetissée en une tempête sur le lac de Galilée, et tournée à la gloire de Jésus, encore stagiaire en divinité à ce moment (Matthieu, VIII) :

« 23. Il entra ensuite dans la barque, accompagné de ses disciples ;

24. et aussitôt il s'éleva sur la mer une si grande tempête, que la barque était couverte de flots, et celui-ci cependant dormait.

25. Alors ses disciples s'approchèrent de lui et l'éveillèrent en lui disant : Seigneur, sauvez-nous, nous périssons.

26. Jésus leur répondit : Pourquoi êtes-vous timides, hommes de peu de foi ? Et se levant en même temps, il commanda aux vents et à la mer, et il se fit un grand calme.

27. Alors ceux qui étaient présents furent dans l'admiration, et ils disaient : Quel est celui-ci à qui les vents et la mer obéissent ? »

Jonas, comme Ulysse, épuisé de lassitude et de déboires, recourt au sommeil réparateur ; Jésus, après avoir pratiqué des guérisons miraculeuses pour lesquelles il n'avait qu'à lever le bras ou à prononcer quelques paroles, est saisi du sommeil

des justes précisément lorsque la tempête commence à se déchaîner, évidemment dans le but ordinaire de réprouver la timidité des hommes sans foi en lui, lesquels se privent ainsi du privilège départi aux croyants de commander à la nature comme il le fait lui-même (Matthieu, XVII, 19). D'ailleurs, la scène de la tempête se dédouble, et, à la seconde occasion, Jésus marche sur les flots en fureur et communique cette faculté à Pierre, qui la perd à l'instant où sa foi faiblit (*ibidem*, XIV, 23-31).

D'autre part, l'épisode de Jonas, jeté à la mer et délivré après avoir séjourné trois jours et trois nuits dans les intestins du poisson, devint le type de la fin terrestre du Fils de Dieu : Jésus séjourne trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre et ressuscite ensuite (*ibidem*, XII, 39-40)[1]. Plus tard, la légende lui fait occuper ses loisirs souterrains à visiter le royaume des morts, pour placer dans les limbes les âmes des hommes vertueux qui ont vécu avant son incarnation, surtout les patriarches et les prophètes de l'ancienne Alliance. Enfin, à l'instar des artistes païens, qui identifient symboliquement le dieu avec l'objet qu'il porte ou qui l'accompagne, les artistes chrétiens ont représenté Jésus sous la forme d'un poisson, transfiguration produisant l'anagramme connu : ΙΧΘΥΣ = Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, « Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur ».

J. HALÉVY.

1. Jésus mourut vendredi à 3 heures après midi et ressuscita le dimanche matin; il n'est donc resté dans le cœur de la terre que deux nuits et un jour; la contradiction est flagrante. La critique moderne recourt probablement (je ne connais pas la littérature afférente) à son hypothèse coutumière de deux traditions différentes. Plus originale est celle de la vieille *Didascalie*, qui divise le jour de vendredi en trois sections, savoir : le matin jusqu'à midi et le soir de 3 heures à 6, interrompues par trois heures de ténèbres qui comptent pour une nuit. Cet énorme embarras fait ressortir la grande importance qu'avait l'histoire de Jonas pour le christianisme naissant.

Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade.

(*Suite.*)

P. 156-157. Sur l'origine et la signification des sacrifices de l'ancienne époque, M. Stade pose des préliminaires qui sont annoncés dans les deux premières propositions du paragraphe 79, dont la première moitié seule nous paraît acceptable; la seconde moitié contient, au contraire, selon nous, des éléments assez sujets à caution :

« Le culte sacrificiel de l'ancien Israël est un phénomène très compliqué et produit par diverses idées et coutumes, *mais, en aucune façon, ne peut être tiré d'une pensée fondamentale*. Il réunit du vieux et du neuf, *du yahwéistique et du non yahwéistique* (*Der Opferkult des alten Israels ist eine sehr komplizierte, aus verschiedenen Vorstellungen und Lebensgewohnheiten erwachsene, keineswegs aus einem Grundgedanken ableitbare Erscheinung. Er vereint Altes und Neues, Jahvistisches und Nicht jahvistisches*). »

La partie non soulignée du passage précédent consigne des faits bien connus et s'applique à toutes les religions du monde : Comparé à l'extrême complication du rituel sacrificiel grec, égyptien, babylonien, chinois ou indien, pour ne parler que de ceux dont nous avons des renseignements suffisants, le rituel d'Israël paraît d'une simplicité étonnante. Il est également vrai que, dans ces rites, des éléments nouveaux se juxtaposent plus ou moins ostensiblement aux anciens, mais la distinction de ces éléments en nationaux et étrangers ne peut scientifiquement être faite que sur l'autorité de preuves historiques. Or, en ce qui concerne les anciens sacrifices des indigènes de la Palestine, nous avons précisément la bonne fortune de posséder un document d'une authenticité absolue dans la fameuse table sacrificielle, dite de Marseille, bien qu'il s'agisse seulement du tarif des sommes et des prébendes dues aux prêtres sacrificateurs. La terminologie relative aux sacrifices diversement cotés est d'une abondance telle qu'elle laisse bien en arrière

la série correspondante du Lévitique, et cependant, en dehors des mots sémitiques généraux זבח et שלם, elle diffère complètement de la nomenclature hébraïque, même au sujet des animaux domestiques aptes à monter sur l'autel; on y voit figurer les cervides, les antilopes et des oiseaux qui sont exclus du rituel biblique. On y trouve également des libations de lait qui sont inconnues des Hébreux, tandis que les libations de vin et de vin de dattes (héb. שֵׁכָר) en sont absentes. Soyons bref : l'histoire à la main, nous sommes autorisé à penser que l'admission d'emblée d'un rapport, quel qu'il soit, entre les rituels sacrificiels des Chananéo-Phéniciens et celui du monothéisme mosaïque, est injustifiable en l'état actuel de nos connaissances, et qu'elle découle seulement de cette tendance, inconsciente chez la plupart des théologiens chrétiens, à diminuer l'originalité de l'ancien rituel expiatoire, afin de mieux faire ressortir la *nouveauté* de la conception du sacrifice dans le système paulinien. La science n'a rien à voir dans cet entraînement regrettable. Que le passage de la vie nomade à l'agriculture ait apporté de considérables modifications dans le culte d'Israël, cela va sans dire, mais de là à une dépendance réelle du culte monothéiste à l'égard de celui des indigènes, la distance est trop grande pour qu'on puisse la franchir d'un bond.

P. 157. Insistons de nouveau sur l'inexactitude de la pensée que le sang ait été regardé comme faisant partie de l'alimentation de Yahwé (*als Speisung Jahves*). L'aspersion du sang sur les côtés extérieurs de l'autel symbolise la remise à Yahwé de l'esprit de la victime et l'alliance rétablie entre lui et le pécheur, tandis que la bonne odeur de la chair grillée, parfois renforcée par le parfum des épices, représente le repas commun qui consacre ce pacte réciproque. Dans les époques grossières, on a pu imaginer une nutrition réelle de la divinité, sentiment qui s'est inconsciemment conservé dans les désignations du sacrifice par לחם אשה ליהוה (Lévitique, III, 11), en abrégé לחם אלהים, mais le yahwéisme s'est bien gardé de faire emploi de לחם יהוה, qui répugnait à sa haute conception spiritualiste du vrai Dieu. C'est donc bien entendu, on

détourne le vrai génie monothéiste en supposant que le culte, et surtout le culte propitiatoire (*der sühnende Kult*), repose sur la croyance que l'immolation de la victime et la déversion de son sang à l'autel ou sur la pierre sacrée (!) apaisent le dieu (*den Gott besänftigt*), amènent le sacrifiant à un contact secret avec la vie de Dieu (*den Opferendem in geheimnisvolle Berührung mit göttlichem Leben bringt*). Involontairement, le savant critique a été entraîné par la conception vraiment mystique de I Corinthiens, III, 16-17 (en opposition directe avec Jérémie, VII, 4; VI, 15), principe digne de tous points du gnosticisme et de la kabale.

P. 157-158. Nous avons déjà discuté la signification de l'imposition de la main par le sacrifiant sur la tête de la victime. M. Stade examine toutes les hypothèses émises à ce sujet. Il admet l'idée que cet attouchement réalise le lien entre l'homme et l'animal, tandis que le versement (*Aufschütten*) du sang sur la pierre (l'autel), considérée comme le corps ou la demeure du dieu, relie l'animal à la déité. Cette interprétation a été écartée plus haut. Reste l'idée de transmission de l'énergie (יד) du sacrifiant, par conséquent celle de remplacement : Un poème assyrien l'énonce expressément : « Le petit agneau a été donné pour l'homme, la tête de l'agneau pour la tête de l'homme, la poitrine de l'agneau pour la poitrine de l'homme, etc. » Le remplacement de l'homme par l'animal sacrifié est donc une idée sémitique. La restriction de cette faculté entre hommes seuls, attribuée aux Hébreux, ne se justifie guère. L'idée du remplacement vient, d'ailleurs, de l'époque des fables, où les animaux pensent et agissent absolument comme l'homme et parfois même d'une manière supérieure à l'homme. Le dernier doute est dissipé par la variation des victimes, selon l'état social du sacrifiant. Le grand prêtre et la communauté apportent un jeune taureau ; le chef, un bouc ; le simple particulier, une chèvre ou une brebis ; l'homme d'un modeste avoir, נפש, mot du genre féminin, est symboliquement représenté par une bête femelle נְקֵבָה de l'espèce caprine (שְׂעִירַת עִזִּים) ou ovine (כבשה = כבש) ; le pauvre offre deux oiseaux ou un peu de farine sans huile ni encens. La qualité inférieure du sacrifice ne suffit plus dans le cas de transgres-

sions plus graves frappées d'amende (Lévitique, IV-V, 13), אָשָׁם, qui exigent un animal du sexe masculin, un bélier (אַיִל), symbole d'audace et d'agression. Enfin, dans le sacrifice de paix (שְׁלָמִים), qui n'a pas de but propitiatoire, le sexe de la victime est indifférent (*ibid.*, III). L'intention est symbolique et elle révèle le même caractère dans l'imposition de la main et dans l'aspersion du sang; les sympathies magiques n'y ont aucun rôle à jouer.

P. 159. « La consumation par le feu des parties du sacrifice consacrées à Yahwé est un raffinement de la coutume sacrificielle, qui n'a été peut-être acceptée qu'après l'immigration en Chanaan, puisque le culte des anciens Arabes ne la connaît pas. Le don est transformé dans un état tel, qu'il peut être assimilé par l'Élohîm qui consiste en רוּחַ. Il est faux d'en trouver le motif dans l'idée qu'on a cherché les dieux dans le ciel (*Es ist falsch dass man die Götter im Himmel gesucht habe*). »

Les investigations historiques semblent nous conduire à d'autres points de vue après avoir écarté l'immixtion indue des mœurs arabes modernes, dont l'éclectisme neutralise le témoignage. Le témoignage le plus formel et, en même temps, le plus instructif sur le sujet qui nous occupe, est la description si concise du sacrifice d'Atrahasîs, le Noé babylonien, après sa sortie de l'arche : « Je fis sortir tout aux quatre vents; j'offris un sacrifice; je fis une libation sur le sommet de la montagne; je plaçai sept et sept *adagaru;* au-dessous, j'accumulai des cannes, du bois de cèdre et de cyprès. Les dieux respirèrent l'odeur. Les dieux respirèrent la bonne odeur. Les dieux, tels que des mouches, s'assemblèrent sur le maître du sacrifice. » Ce passage, rédigé au moins pendant le troisième millénaire avant Jésus-Christ, contient ce triple renseignement : 1° les offrandes étaient consumées par le feu et non bouillies; 2° les dieux agréent la bonne odeur (רֵיחַ נִיחוֹחַ) émanant des chairs grillées, désignée spécialement קִטֵּר, קְטֹרֶה = as. *qaṭâru*, *qutrinnu*; 3° les dieux accourent comme des mouches et se posent *au-dessus du sacrifiant;* ils viennent d'en haut, du ciel, par cette raison inéluc-

table que toutes les grandes divinités du panthéon babylonien ont leur domicile fixe au ciel. D'une pierre trois coups dans le marais des spéculations arbitraires.

Ibidem. Le sujet est trop tentant de faire un *raid* vigoureux dans le domaine de la comparaison religieuse, et naturellement c'est le judaïsme qui reçoit une dure semonce :

« Les conceptions israélites (du sacrifice) ne surpassent pas le niveau des conceptions païennes (cf. Genèse, VIII, 21 et suivants). Israël entend (*meint*) pratiquer un usage humain, commun, pratiqué depuis longtemps. Son sacrifice ne se distingue de celui des autres peuples que par l'objet auquel il s'adresse, non relativement à l'origine, l'intention, le caractère et le matériel. Les autres peuples offrent à d'autres dieux ; Israël offre à Yahwé. La conception que les dons dirigent la volonté des dieux est répandue partout dans l'ancien monde et est encore conservée rudimentairement dans le christianisme. Le sacrifice d'Israël s'adresse à un être puissant incalculable et redoutable dans sa colère, dont on fait bien d'acquérir la faveur par des dons (*Israels Opfer gilt einem unberechenbaren, in seinem Zorne schrecklichen Machtwesen, dessen Huld man wohltut, sich durch Gaben zu erwerben*), et non à un dieu qui fait lever son soleil sur les justes et les injustes (*nicht einem Gotte, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte scheinen lässt*). »

Voyons ce que valent ces assertions, d'autant plus graves qu'elles sont énoncées avec la sérénité d'un théorème.

1° Je prends d'abord note d'un lapsus matériel qui a entraîné d'autres inexactitudes. L'offrande de Noé (Genèse, VIII, 21 et suivants), loin d'être un sacrifice païen, a été faite en l'honneur de Yahwé. Aussi est-ce Yahwé qui, en ayant respiré la suavité, en tient compte, non seulement au genre humain tout entier, mais aussi à tous les autres êtres vivants, en promettant solennellement qu'il ne les fera plus jamais périr par les eaux du déluge. Et si le narrateur eût eu connaissance du sacrifice analogue d'Atrahasis, il l'eût infailliblement regardé comme une altération due au génie païen, car, selon lui, le culte sacrificiel yahwéiste remonte au début de la culture humaine (IV, 3-4). Bref, pour le mosaïste, le rite du sacrifice

n'est pas une révélation, mais un besoin religieux instinctif et primordial, auquel la loi et les prophètes sont chargés d'assigner d'étroites limites pour prévenir les excès (Deutéronome, xii, 29-31). Là se trouve l'innovation.

2° Le besoin du don étant indéracinable, le sacrifice matériel n'a pu être aboli que par un petit cercle d'exaltés pauvres qui n'avaient rien à donner. Tel était le groupe environnant Jésus qui vivait d'aumônes, allait pieds nus et était à peine vêtu. Dans l'impossibilité d'apporter au temple le sacrifice de péché prescrit par la loi, l'idée, selon l'Évangile, vint à Jésus de se sacrifier lui-même une fois pour toutes, afin de sauver les *siens* des peines éternelles qui les attendent dans l'autre monde. Daniel, ix, 26, prédit que le Messie doit mourir d'une mort violente (יִכָּרֵת מָשִׁיחַ), il sera le Messie; Isaïe, liii, annonce que le Messie torturé, mort et enterré, revivra pour être glorifié dans l'univers entier, il sera à la peine et ressuscitera pour obtenir la gloire suprême. Enfin, étant donné que le Messie est appelé « mon fils » dans le psaume ii, il sera Fils de Dieu, au sens propre du mot, et réalisera, par sa mort, le salut de tous les croyants, au moyen de la foi seule. On voit qu'au fond, ni le sacrifice mosaïque, ni le sacrifice chrétien, ne sont des révélations adventices. Le premier, d'ordre psychique, est, sauf variations circonstancielles, commun au genre humain. Le second, dû à un mépris du monde et appuyé sur une exégèse matérialiste qui dépasse celle des rabbins, aboutit inconsciemment à un totétisme anthropomorphique.

3) Pour le mosaïsme de toutes les époques, Yahwé est un juge juste, réprimant partout l'iniquité persistante. Particuliers et nations éprouvent également l'effet des châtiments qu'il leur inflige lorsqu'il est irrité contre eux, à cause de leurs méfaits. C'est sa ligne de conduite dans la direction des événements historiques des peuples qui produisent la perte ou l'abaissement des uns, l'élévation et la glorification des autres. Le genre humain étant plus facilement séduit par le mal que par le bien (Genèse, viii, 21), Yahwé a plus souvent l'occasion de sévir que de récompenser. Sa bonté essentielle le rend patient, indulgent même et magnanime dans l'atténua-

tion des peines autant que possible, mais le principe de la justice suit son cours en cas de rébellion permanente (Exode, xx, 5-6). Naturellement ces actes de bienveillance innée restent cachés aux yeux des profanes qui ne voient que les effets terrifiants de sa colère. Le christianisme a toujours été frappé de myopie à cet égard. Fermant les yeux sur l'histoire du monde et reléguant l'action justicière de la colère divine, réduite d'ailleurs contre le seul crime d'incrédulité, aux peines de l'autre monde, il ne reconnaît au Yahwé biblique que des traits de colère et de violence, à l'opposé du dieu soi-disant chrétien qui « fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et fait pleuvoir sur les justes et les injustes » (Matthieu, v, 35). Certes, sans être originale (Genèse, I, 11-18; Psaumes, CIV, *passim*), l'image est d'une grande beauté; mais l'historien a le devoir de pousser l'enquête plus au fond, et alors on trouvera :

1° Que les actes des hommes, fussent-ils hommes-dieux, concordent rarement avec les beaux principes qu'ils énoncent. Cette sentence si douce n'empêche pas Jésus de se montrer sans pitié à l'égard des malheureux Galiléens torturés par Pilate, ainsi que pour les dix-huit hommes écrasés sous les décombres de la tour de Siloé, hommes qui n'étaient pas plus coupables que les autres; il ajoute même : « (Je vous déclare que,) si vous ne faites pas pénitence (= « si vous ne croyez pas en moi »), vous périrez de la même sorte » (Luc, XIII, 1-5). Donc Jésus, ni plus ni moins que les hommes ordinaires, a conclu de l'effet à la cause : ces gens ont péri de mauvaise mort, donc ils étaient coupables. C'est précisément le défaut que le savant critique blâme chez l'Israélite;

2° Il est regrettable qu'on ne puisse pas s'entendre sur un point accessible aux intelligences les moins douées. Je veux parler des peines répressives des péchés. La théorie israélite et la théorie chrétienne ne suivent pas la même voie, c'est certain, mais il sera difficile de décerner la palme de la douceur à la seconde, comme elle s'en vante depuis son origine (Matthieu, XI, 28-30). On oublie le proverbe allemand : *Aufgeschoben ist nicht aufgehoben* (chose différée n'est pas perdue). Par suite de l'abolition du droit de juger les autres



(Matthieu, VII, 1-5), les malfaiteurs mêmes ne sont guère inquiétés dans ce monde, puisqu'il faut qu'on leur cède en tout (sermon sur la montagne); en revanche, les châtiments qui attendent les non baptisés dans les flammes de la géhenne sont effroyables et durent éternellement. Singulière douceur du *Père céleste* et de son *Fils chéri!* Le mosaïsme, à l'imitation de Yahwé, quelle que soit la sévérité qu'il déploie dans la punition des coupables sur la terre, ne la fait durer que le court espace de la vie humaine, qui forme un point imperceptible de la vie divine, et leur assure, au moins, le repos après la mort dans le monde souterrain des mânes (רְפָאִים). Pesons les choses. On verra aussitôt que le principe de la cruauté et de la vengeance implacable domine du côté de la théorie des peines eschatologiques créées par la littérature pseudo-épigraphique, à l'encontre de l'esprit biblique, théorie acceptée par Jésus dans toute sa rudesse barbare. Choqués de cette disproportion entre les péchés et leur répression enseignée dans certains apocryphes, les pharisiens ont eu soin de l'atténuer en en astreignant la durée à douze mois (משפט רשעים בגהינם יב חדש). Plusieurs ont même maintenu le principe vraiment biblique et humanitaire que la mort fait expier les péchés (מיתה ממרקת עון). De cette façon, salut et sauveur mystiques s'évanouissent comme un mirage du désert.

4) Ce qui vient d'être dit surprendra peut-être notre savant ami, qui déclare décidément : « L'Israélite ne sait rien, ni d'une satisfaction, ni de ce que la mort est la punition du péché. » La négation de la *satisfactio vicaria* découle de son idée préjudicielle, admettant — contre l'affirmation contraire de tous les auteurs bibliques — l'imperfection de la justice de Yahwé. Le caractère propitiatoire de la mort, étant moins apparent, demande quelques remarques additionnelles. Il y a un point important à signaler : En elle-même, la mort est un événement naturel et inéluctable pour tout homme, malgré sa possession du souffle divin, mais l'ingérence justicière de Yahwé dirige la durée de la vie en raison des mérites de l'individu. Le pécheur voit ses jours abrégés (נכרת; cf. Proverbes, x, 26; Job, VIII, 23; Ézéchiel, III, 8, *passim*), dans certains cas, avec des cir-

constances aggravantes : maladie douloureuse (II Chroniques, xxi, 15), privation de postérité (Jérémie, xxii, 30 ; Lévitique, xx, 20-21, *passim*). La responsabilité du criminel est exprimée par דָּמָיו בּוֹ, au pluriel דְּמֵיהֶם בָּם (Ézéchiel, xviii, 13; Lévitique, xx, 9, *passim*), expression qui implique la nature intime du péché. De là la faculté d'attribuer la mort naturelle à un péché imperceptible (cf. אבינו בחטאו מת, Nombres, xxvii, 3; Job, i, 5; viii, 4). L'expression הוא בעונו נלקח וג (Ézéchiel, xxxiii, 6) « il (l'homme tué par surprise) a été enlevé par son péché (mais la sentinelle est responsable de sa mort) » montre que telle était la croyance générale des prophètes. Les historiens des origines sont tellement pénétrés de ce principe, qu'ils accordent une longévité énorme aux patriarches antédiluviens et vont en la diminuant successivement jusqu'à l'époque de la conquête (Josué vit cent dix ans). On peut même dire, sans hésitation, que c'est une théorie sémitique générale, puisque la longévité extraordinaire, atteignant des périodes colossales, distingue également les âges patriarcaux chez les Babyloniens. Dans les deux narrations, le patriarche du déluge est particulièrement favorisé parmi ses successeurs, dont la vie s'abrège de presque la moitié pour Sem, de plus de la moitié pour les trois suivants, et d'environ deux tiers pour les autres. Noé vit neuf cent cinquante ans, seulement dix-neuf ans de moins que Méthusalem (Metušalaḫ) et Atraḫasis devient immortel. L'enseignement qui résulte de tous ces phénomènes a donc la double portée que voici : 1° la mort, en tant qu'elle affecte la durée de l'existence, est toujours la suite d'un péché; 2° le péché est une tare intime de la nature humaine qui soulève la colère de Dieu ; 3° par le sacrifice agréable, Dieu cache ou couvre cette tare qui perd l'effet nuisible dont elle menaçait immédiatement le pécheur. La théorie babylonienne va même jusqu'à espérer que le péché se changera en action méritoire : en image « que l'impureté se transformera en pureté ». Cette conception s'explique par le caractère magique du sacrifice babylonien.

P. 172-176. Sur la Pâque ancienne, mes recherches sont loin de concorder avec les résultats de la critique moderne. Je présenterai brièvement la série des divergences :

P. 174. Le verbe פָּסַח ne signifie pas « passer avec ménagement » (*schonend vorübergehen*), mais, au contraire, « s'arrêter » (Exode, XII, 13, 23, 27). Yahwé s'arrête à la porte de l'Israélite pour ne pas y laisser entrer l'ange destructeur (ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם). Élie reproche à Israël de s'arrêter sur les deux seuils des sanctuaires opposés : celui de Yahwé et celui de Baʿal. Les prêtres de Baʿal, en invoquant ce dieu, s'arrêtèrent plusieurs fois près de l'autel pour l'inviter à y envoyer le feu (*ibid.*, 26). Le boiteux, פִּסֵּחַ, ne passe pas avec ménagement, mais s'arrête à chaque pas, et s'il est « boiteux des deux pieds » (פִּסֵּחַ שְׁתֵּי רַגְלָיו), il s'arrête pour tout de bon, ne pouvant pas marcher.

Ibidem. Exode, XXXIV, 18, offre tout le cycle festival; seulement, verset 21 (célébration du sabbat) doit être placé au début après verset 19. La mention de la Pâque engage l'auteur à parler de la loi du rachat des premiers-nés, instituée en souvenir de la mort des premiers-nés d'Égypte (*ibid.*, XIII, 14-15). La Pâque n'est nullement séparée des autres fêtes (*I zählt das Passah Ex., 34 noch als besonderes, in den Festzyklus nicht eingegliedertes, Fest auf*), comme elle en a l'air au premier aspect. Ainsi, on n'a pas besoin d'attribuer au hasard la coïncidence de deux fêtes à la même date, à la sortie d'Égypte : « La fête qu'Israël prend pour prétexte pour sortir d'Égypte est probablement la Pâque (*Passah*). Il peut s'y cacher le souvenir que cet événement a coïncidé avec un *Passah;* » ni d'admettre, sans le moindre motif, que « le pain azyme était le trait caractéristique des deux fêtes unifiées plus tard » (*Ungesäuertes Brod ist eben für beide characteristich. Diese und die annähernde Gleichzeitigkeit legte später die Verschmelzung beider nahe.*) Souvenir pour souvenir, on aurait mieux fait de rester dans la donnée biblique. Pour justifier l'interprétation superficielle d'Exode, XXXIV, on recourt à d'autres hypothèses non moins aériennes : « 1° Puisque Deutéronome, XVI, 1-8, dans sa forme actuelle, est postérieur (?) au temps de Josias, Ézéchiel, XLV, 21, est le plus ancien témoignage certain pour la juxtaposition de Passaḥ (Pâque) et de maṣṣoth (azymes); 2° Deutéronome, XVI, 9, prouve que le deutéronomiste, aussi

ḫien que I et E, a traité l'ancien cycle festival : Pâque, Pentecôte et Fête d'automne, sans mélange avec Passaḥ », et comme dans ce cas le Passaḥ manquerait tout à fait dans le Deutéronome, on procède à cette affirmation que 3° le Passaḥ aurait été traité *avant* ce cycle dans le Deutéronome de Josias (*Passah wird im Dt. Josias vor diesem Zyklus abgehandelt gewesen sein*). Avec des moyens aussi élastiques, on fait tout de tout. Par malheur, la prétendue preuve tirée de Deutéronome, xvi, 9 (2°) est des plus fallacieuses : le point de départ « depuis le jour où on commence à mettre la faucille dans le blé, מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה, étant, par sa nature, soumis aux fluctuations du climat et aux qualités des terrains, ne peut servir de date fixe qu'à la condition que la première gerbe coupée, sur toute l'étendue du pays, soit offerte au sanctuaire central. Or, cette loi ne se trouve que dans Lévitique, xxiii, faisant corps de l'énumération des fêtes cycliques, dont la première, ordonnant l'immolation de l'agneau pascal, appelle cette fête « fête des azymes, חַג הַמַּצּוֹת (v. 5-6). Il y a donc *certitude* que ce chapitre xxiii (pour ne pas généraliser) est antérieur, non seulement à Ézéchiel, mais aussi au deutéronomiste qui en a parlé immédiatement auparavant (Deutéronome, xvi, 1-8).

P. 176. La néoménie (חֹדֶשׁ) et le sabbat (שַׁבָּת) sont mentionnés ensemble; la néoménie a la première place à cause de son indispensabilité pour la fixation de l'année agraire, et les sacrifices qu'on y offre sont plus importants que ceux du sabbat (Nombres, xxviii, 9-15), lequel porte, en revanche, le titre de מִקְרָא קֹדֶשׁ, « convocation sainte », que n'ont pas les néoménies, sauf la septième (Exode, xxiii, 24; Nombres, xxix, 1), la seule où le travail soit défendu. Le Deutéronome, supposant la connaissance des livres précédents, s'abstient d'en parler. Les jours de la néoménie et du sabbat, le peuple désœuvré, par coutume ou par rite religieux, s'adonnait à la joie et se désintéressait des affaires de commerce (Amos, viii, 5). Le זֶבַח הַיָּמִים, auquel David feignit d'avoir assisté (I Samuel, xx, 6), n'était aucunement célébré en l'honneur de la néomé-

nie; en ce cas, on aurait dit זֶבַח הַיּוֹם, mais un banquet que les fils de Jessée se donnaient mutuellement, un זבח משפחה, à l'instar des fils de Job (Job, I, 6). On apprend de I Samuel, xx, 24, que Saül aimait à avoir près de lui, à table, les gens de son entourage, mais il n'est pas question de sacrifice. Enfin, Osée, II, 15, condamne, comme jadis Élie, le culte mixte de yahwéisme et d'idolâtrie qui dominait dans le royaume éphraïmite, et parle de toutes les fêtes populaires (חגה חדשה ושבתה וכל מועדיה) comme des jours de liesse qui vont disparaître (והשבתי כל משושה); il ne lui est jamais venu à l'idée de considérer la fête de la néoménie et le sabbat comme des institutions païennes. Le principe : *Quicunque ex operibus legis sunt sub maledicto sunt* (Galates, III, 10), qui repose d'ailleurs sur une fausse exégèse de Deutéronome, XXVII, 26, n'était pas encore né.

Chose curieuse, malgré le zèle démolisseur de Paul, le maintien des fêtes juives du Sabbat, de la Pâque et de la Pentecôte avec la gaieté ancienne parut urgent au christianisme, et, pour en retirer la malédiction, il a suffi d'en détourner le sens dans un nouveau courant : le sabbat recule au dimanche, qui devient le jour du Seigneur; la Pâque commémore la résurrection du Fils de Dieu; la Pentecôte, de fête de la transmission de la loi, selon le judaïsme pharisien, est devenue fête de la transmission du Saint-Esprit aux croyants. Le paganisme a contribué de son côté à l'augmentation des jours fériés : les fêtes de la Naissance (Noël), du Vendredi-Saint, du Saint-Sacrement (Fête-Dieu), de la Sainte-Vierge (Assomption), sans compter les centaines de saints locaux. Devant une telle profusion de joie *pure* du christianisme, la joie *licencieuse* (*die ausgélassene Freulichkeit*) des *trois* fêtes du mosaïsme devient hautement inconvenante.

P. 176-178. Que l'institution du sabbat présume celle de la semaine, sans égard à la néoménie, cela va sans dire, mais ces deux institutions remontent-elles aux indigènes agriculteurs de la Palestine, qui les auraient transmises aux Israélites, ainsi qu'on nous l'affirme d'emblée? (*Der Sabbat hängt untrennber mit der Eintelung des Jahres in Wochen* (שָׁבוּעַ) *zusammen. Er ist*

erst im Lande mit dem Ackerbau von den Ureinwohnern angenommen worden). On ne se demande pas comment il se fait que nulle trace ne s'en soit conservée chez les autres peuples sémitiques, pas même chez les Phéniciens, dont les Chananéens de la Palestine ne se distinguaient que par la situation géographique. Ce silence obstiné emprunte une valeur particulière par l'absence incontestable de la semaine dans le calendrier babylonien, qui nous est parfaitement connu. Irréfutable, nous dit-on, paraît être le motif allégué pour l'opinion en cause, savoir « que la coutume (*die Sitte*) de s'abstenir de tout travail chaque septième jour ne pouvait pas se produire chez des nomades qui n'ont pas de travaux pénibles (*die schwere Arbeit nicht haben*), mais qui sont bien obligés de paître et d'abreuver chaque jour les troupeaux ». En réalité, il se base sur une prémisse fortement contestable, savoir la négation arbitraire de la législation du Sinaï. Quand on l'admet, conformément à l'unanimité des anciens auteurs, toute obscurité disparaît. Depuis le 15 du premier mois jusqu'au 15 du deuxième mois, où Israël atteignit la station de Sin (Exode, XVI, 1), aucun repos religieux n'est mentionné. Mais, peu après, eut lieu une grave révolte du peuple regrettant l'abondance de viande et de pain dont il se nourrissait en Égypte. Yahwé leur envoya la manne le matin et les cailles le soir, mais en les prévenant que, le sixième jour, ils trouveront, dans ce qu'ils auront ramassé, la quantité nécessaire pour se nourrir le lendemain, qui doit être un jour de repos consacré à Yahwé (שבתון שבת קדש ליהוה) et pendant lequel la manne fera défaut. On ne peut motiver cette sainteté du septième jour qu'en rapprochant le récit de la création (Genèse, II, 1-3) où la sanctification du sabbat est bien motivée. Moïse introduisit donc dans la pratique générale, comme jour férié, un jour célébré par les instituteurs accrédités (voyants ou prophètes) de son peuple. Quoi qu'on pense de l'histoire de la manne, l'institution du sabbat est la base de celle de la semaine et sert d'introduction préparatoire à la consécration d'Israël à Yahwé six semaines plus tard devant le Sinaï. L'indépendance de la semaine à l'égard de la néoménie vient de ce qu'elle a été inaugurée plus de quinze jours après

cette phase lunaire. Je ne vois guère pourquoi שָׁבוּעַ et שַׁבָּת feraient l'impression de mots étrangers (*den Eindruck eines Fremdwortes macht*) : שָׁבוּעַ est un nombre collectif, « composé de sept (jours), » aussi bien que רָבוּעַ, « composé de quatre côtés, carré ; » d'autre part, la contraction שַׁבָּת pour שַׁבַּתְּ est des plus naturelles, et la racine שׁבת, encore introuvable en assyrien, est en pleine exploitation en hébreu.

P. 178-191. Nous voyons, non sans regret, se répéter, avec une ampleur excessive, l'opinion qui met sur le compte de la religion mosaïque les superstitions populaires, même celles qu'elle ne cesse de combattre. Cette confusion serait légitime dans un travail sur les superstitions juives en général, elle étonne et détonne à la fois dans une étude consacrée à l'ancienne époque où le yahwéisme se bornait à un petit cercle d'adeptes. Les coutumes et les croyances qu'un peuple conserve avec ténacité disparaissent facilement chez un petit nombre d'hommes d'élite, devant l'esprit nouveau qui souffle dans la direction contraire. Il est peu équitable de les assimiler aux conservateurs postérieurs et de leur attribuer de graves transactions avec leur conscience. Au point de vue scientifique, nous ne savons d'eux que ce que leur code officiel recommande comme une loi de Yahwé. Les théories et les pratiques qu'ils condamnent, ils n'en peuvent être rendus responsables. Nous avons déjà soulevé cette objection plus haut et nous la renouvelons forcément à cette occasion. La facilité avec laquelle Israël s'est assimilé les coutumes étrangères forme le reproche ordinaire des auteurs bibliques ; le préjugé des critiques croit cependant les flairer partout. Ainsi, par exemple, la défense de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère ne me paraît viser aucun rite de la magie agraire (Maïmonide et les modernes), mais a sa racine dans la tâche de faire vibrer dans le cœur d'Israël une sorte de sympathie envers les êtres vivants. Toute une série d'ordonnances concourent à ce but : jeter aux chiens la bête déchirée (Exode, XXII, 30), ne pas tuer le même jour le petit et sa mère (Lévitique, XXII, 28), prendre les petits oiseaux, mais relâcher la mère (Deutéronome, XXII, 6-7), etc. Exode, XXII, 28-

29, il s'agit des premiers-nés du gros et du menu bétail consacré à Yahwé, et, partant, mangé par le propriétaire dans le sanctuaire (Deutéronome, xiv, 23). Pour faire le sacrifice de la jeune bête le huitième jour de sa naissance, on était forcé de l'amener avec sa mère qui la nourrissait de son lait (Exode, xxii, 29); c'est à ce propos que prit naissance la défense d'employer le lait de la mère pour faire cuire le petit, représenté par גדי, qui désigne, en général, le petit du menu bétail. L'immolation du petit en même temps que sa mère ayant pu se présenter à la même occasion, le législateur (Lévitique, xxii, 28) prévoit le cas et défend d'agir ainsi par respect de la maternité, et nullement pour abolir un rite magique inventé par le mysticisme imaginatif.

P. 183. Sur la croyance à la vie du Šeol, le nécessaire a été dit plus haut. Ajoutons cependant quelques remarques.

Les croyances populaires, toujours teintes de paganisme, se représentent le double du mort venir, de temps en temps, visiter son tombeau, tout en ayant son domicile fixe au Šeol; c'est pourquoi les magiciens passaient la nuit aux cimetières pour obtenir des oracles au moyen de certains rites (Isaïe, LXV, 4). Mais le passage Jérémie, xxxi, 15, n'y a aucun rapport. J'ai démontré, depuis plusieurs années, qu'il n'y avait qu'une seule tradition sur le lieu où Rachel fut enterrée, savoir celle qui le place dans le voisinage de Bethléhem (Genèse, xxxv, 19), et nullement trois traditions différentes, comme on l'admet dans le camp des chimistes exégétiques. Dans son imagination poétique, Jérémie voit la bonne aïeule Rachel pleurant et se lamentant à Rama, montagne du territoire de Benjamin où il habitait, sur la captivité de ses enfants issus de Joseph et de Benjamin (Genèse, xxx, 24; xxxv, 18); il n'est pas question de sépulture[1]. Il y a inconvénient à prendre la moindre expression imagée et de pure impulsion momentanée pour des articles de foi. Tout en sachant qu'il a plu à un poète de représenter la voix des mânes comme un gazouillement ou pépiement d'oiseau (Isaïe, viii, 19; xxix, 4), un narrateur autrement disposé ne se gênera pas pour mettre, dans la bouche de l'ombre

1. *Recherches bibliques*, tome II, p. 69-71.

de Samuel, d'abord une plainte pour l'avoir délibérément dérangé, puis une prédication robuste dans laquelle il lui est reproché d'avoir jadis enfreint l'ordre de l'orateur au nom de Yahwé, qui lui prédit sa mort imminente (I Samuel, xxviii, 15-19). Par contre, Qohelet affirme que les hôtes du Šeol sont dépourvus de tout savoir (ix, 10). De ces contradictions, il résulte que, sur ce chapitre, chacun raisonnait à sa manière, à défaut de tout dogme religieux, et que toute tâche de le fixer doit infailliblement échouer.

P. 184. Posons un point d'interrogation. L'espérance de base religieuse dans une vie éternelle qu'on attribue au christianisme (*religiös begründete, christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben*) n'est-elle pas purement et simplement empruntée au pharisaïsme? Je ne pense pas que beaucoup d hommes sérieux aient applaudi à un certain éditeur qui, pour augmenter, par un temps d'antisémitisme, la vente du Psautier réimprimé par lui, a trouvé bon de changer le titre « Psaumes de David » en « Hymnes chrétiennes ».

P. 187. Un nouvel exemple d'acribie dogmatique est fourni par le renvoi à Jérémie, xvi, 7, où l'on croit découvrir la notion qu'on boit avec le mort la coupe de consolation et qu'on brise avec lui le pain de deuil qui contamine par cette raison (*Bei ihm trinkt man nach Jer.*, 16, 7, *mit dem Toten den Trostbecher und bricht mit ihm das Trauerbrod, welches daher verunreinigt*). C'est bien exact en ce qui concerne les croyances païennes, mais le verset précité de Jérémie ne fait pas la moindre allusion à la participation du mort au repas. D'abord, la leçon וְלֹא יִפְרְסוּ לָהֶם עַל אֵבֶל לְנַחֲמוֹ עַל מֵת doit être corrigée en וְלֹא יִפְרְסוּ לֶחֶם עַל אֵבֶל לְנַחֲמוֹ עַל מֵת, « On ne brisera pas de pain chez un homme en deuil pour le consoler du mort; » dans la phrase suivante, אוֹתָם se rapporte à אֵבֶל, en idée אֲבֵלִים, ou bien on doit le corriger en אותו, parallèle à לנחמו. En aucun cas, il n'a jamais existé, ni dans ce verset, ni dans le reste de la Bible, une allusion quelconque à la croyance mystique précitée.

Ce passage nous enseigne également que le vin qu'on don-

nait à boire à l'homme en deuil est formellement qualifié de coupe de consolation pour son père ou pour sa mère (ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אביו ועל אמו), c'est-à-dire pour la mort de son père ou de sa mère, ce qui exclut toute intention d'y associer le mort. On ne doit donc pas considérer ce repas funèbre, que les amis apportent (ישקו, יפרסו) à l'affligé en guise de condoléance et de sympathie, comme un *repas de sacrifice* terminant les solennités de l'enterrement (*Ein Opfermahl ist der Schmaus, mit dem die Bestattungsfeierlichten enden*). L'impureté de ces aliments de condoléance vient de ce qu'ils entrent dans la maison contaminée par le corps du mort et non par son âme. Dans les vues mystiques que nous combattons, l'intervention des amis ne trouve aucune explication, le savant critique l'avoue lui-même (*Was die Uebersendung von Speisen in das Trauerhaus II Sam.*, III, 25, *bedeutet ist nicht klar*). Elle est, au contraire, d'une clarté parfaite dès qu'on y voit la tendance à éviter toute tentation de la part des parents de faire une offrande au mort. Cette coutume s'est conservée jusqu'à nos jours chez les Israélites d'Orient. Sur les incisions et l'arrachage des cheveux et de la barbe en signe de deuil, le nécessaire a été dit plus haut. Le déchirage des vêtements et la mise de sac (= étoffe grossière) et de cendre avait lieu à tout événement douloureux : défaite (Josué, VII, 6), révolution (II Rois, 11, 14), grave soupçon (Genèse, XLIV, 13), blasphème (Matthieu, XXVI, 65), et tant d'autres cas analogues. En signe de repentir et de soumission, le roi de Ninive se revêt de sac et de poussière (Jonas, III, 6; cf. Job, II, 12); a-t-il cherché la poussière de tombeau (*Grabesstaub*), que l'École serait bien aise de *trouver dans les cérémonies funèbres israélites?*

Enfin, les chefs d'Aram se revêtent de sacs et mettent des cordes sur leur tête pour obtenir la liberté de leur roi enfermé dans la forteresse d'Aphec (I Rois, II, 31-32) : les cordes signifient clairement que les porteurs désirent être prisonniers à la place de leur roi. Voilà le principe du *vicariat* dans toute sa simplicité populaire et l'impossibilité de penser à un transfert du rite funèbre aux autres cas de malheur (*Unglücksfälle*), comme on nous l'affirme si lestement.

M. Stade admet avec raison, contre Lennan et Smith, que la famille israélite repose sur le patriarcat, mais j'ignore comment il peut mettre en connexion la loi du lévirat avec le culte des ancêtres (*Ahnenkult*); le frère, éventuellement cadet, est-il un ancêtre? Les sources historiques ne parlent que de la perpétuation du nom du défunt sur son domaine (Genèse, XXXVIII, 8-9; Nombres, XXVII, 4, 7; Ruth, IV, 10).

P. 188. Les habitants actuels de la Palestine n'ajoutent rien de particulier au sujet de la croyance aux esprits du paganisme israélite qui a trouvé, malgré le monothéisme, ses derniers pendants dans les pseudo-épigraphes et le Talmud. Dans le christianisme, elle est même devenue la base unique des miracles qui sont destinés à prouver la théorie mystique de la rédemption, au moyen d'une victime théandrique. La croyance aux esprits, commune à tout le genre humain, a été classée dans l'idolâtrie par le mosaïsme et défendue sous peine de mort; mais, jusqu'à l'exil de Babylone, le culte des esprits ou démons, profondément enraciné dans la superstition populaire, a été ouvertement pratiqué à Jérusalem. Des génies champêtres, que l'on imaginait sous forme de boucs, d'où leur nom שְׂעִירִים, jouissaient d'une grande faveur auprès des habitants de la campagne (Lévitique, XVII, 7), mais nous n'avons pas de trace certaine de leur culte dans les villes, car la correction de בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים (II Rois, XXIII, 8) en בָּמוֹת הַשְּׂעִרִים, tout en semblant appuyée par la phrase annonçant que « Jéroboam a installé des prêtres pour les bamoth, les se'irîm et les veaux qu'il a fait faire » (ויעמד לו כֹּהֲנִים לַבָּמוֹת וְלַשְּׂעִירִים וּלַעֲגָלִים אשר עשה, II Chroniques, XI, 14), ne saurait être admise. Dans ce dernier passage, la mention des שְׂעִירִים entre בָּמוֹת et עֲגָלִים, qui sont des objets faits par la main d'homme (II Rois, XXIII, 15), présente une difficulté irrécusable. Une seule solution s'impose : c'est de lire וְלָאֲשֵׁרִים, « aux *ašêrîm*, ou simulacres d'Astarté » (cf. ויעשׂ אשרה, II Rois, XVII, 16; XXI, 3; ויעשׂ אשרות, II Chroniques, XXXIII, 3, *passim*). Toutes les vraisemblances témoignent de même

en faveur de la lecture במות האשרים pour במות השערים ; l'histoire ne doit tenir compte que des éléments qui sont d'une certitude absolue.

P. 188-189. Laissons de côté la conjecture selon laquelle Azazel serait le démon de l'ardeur estivale (*der Dämon der Sommerhitze*). Pas beaucoup plus fondée est la supposition que « le bouc qu'on lui envoie dans le désert (le jour du grand pardon) aurait été primitivement imaginé comme la personnification du démon » (*Der Bock den man ihm in die Wüste schickt, scheint ursprünglich als Personnification des Dämons gedacht gewesen zu sein*). En logique impartiale, l'autre bouc, celui qui est offert à Yahwé, doit aussi avoir été la personnification de ce dernier dieu. Nous connaissons déjà Yahwé-veau, Yahwé-serpent, Yahwé-Sinaï, Yahwé-bâton, Yahwé-pierre, Yahwé-coffre, Yahwé-homme, avec transfiguration en eucharistie. Si on y ajoute le Yahwé-bouc découvert, malgré elle, par le critique mythophile, on arrive à un premier fonds d'entités yahwéiques que les collectionneurs s'arracheront entre eux avec d'autant plus d'avidité, que la collection promet d'être aussi abondante que variée. Je ne puis déjà pas résister à la tentation d'y contribuer instantanément par deux spécimens inédits : Yahwé-lion (כאריה ישאג, Osée, XI, 10) et Yahwé-ours (דֹּב אֹרֵב הוּא לִי, Lamentations, III, 10 ; cf. Osée, XIII, 8); d'autres suivront à l'occasion.

Ibidem. A la différence de דֹּרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים, qui indique visiblement la consultation des morts dans les rêves produits par suite de dormition dans le cimetière (Isaïe, LXV, 4), la combinaison אֹב(וֹת) וְיִדְּעֹנִי(ם) se rapporte à la nécromancie conjuratoire systématique. L'ordre des mots est immuable et comporte l'abréviation en אוב ou אבות (אובות), mais יִדְּעֹנִי ou יִדְּעֹנִים ne figure jamais seul. A en juger par l'expression קסמי לי באוב (I Samuel, XXVIII, 8), « Fais pour moi une opération magique avec le אוב et fais-moi remonter (du Šeol) celui que je te désignerai, » et étant donné de plus que אוב a le sens matériel de « outre » (Job, XXXII, 19), il ressort assez clairement que, comme terme ma-

gique, אוב désigne primitivement un instrument dont les nécromanciens se servaient dans leurs opérations. Par métonymie, ce mot désigne également l'opération (I Rois, xxi, 6, ועשה אוב וידעני; cf. II Chroniques, xxxiii, 6), l'opérateur (I Samuel, xxviii, 3, 9; I Rois, xxiii, 24) et l'esprit consulté (Isaïe, xxix, 4; Lévitique, xx, 27). Cet exposé semble donc conduire à la présomption que יִדְּעֹנִי était de même, au sens propre, le nom d'un instrument connexe au אוֹב, mais d'un ordre secondaire et inefficace sans l'autre. La tentative d'y voir, sur la foi de l'étymologie seule (ידע), un antique esprit chthonique, est, en tout cas, prématurée.

P. 189-191. Exposé détaillé des cultes étrangers, sorcellerie, amulettes et talismans discutés plus haut. Nos remarques précédentes suffisent à éclaircir la situation. Nous regrettons de rencontrer ici de nouveau la confusion de miracles attribués à Moïse avec les opérations magiques des thaumaturges égyptiens, en passant sous silence les miracles évangéliques. Inutile également de revenir sur les inexactitudes ou exagérations en ce qui concerne les bâtons de Moïse et d'Aaron, les ציציות, etc.

P. 191-204. Cette section, consacrée à l'idée du rapport entre Israël et Yahwé et celle relative au péché et à l'absolution, contient naturellement bien des redites d'opinions et d'affirmations qu'il serait superflu de remettre sur le tapis après ce qui en a été dit dans diverses remarques au cours de cet examen. Dans les observations ci-après, nous nous bornerons aux choses essentielles, en indiquant les passages principaux dans lesquels elles ont été traitées.

P. 191-192. Une des plus grandes découvertes faites par la critique moderne, dans l'ancienne religion d'Israël, consiste dans les affirmations que l'auteur résume dans la proposition suivante :

« Dans la religion d'Israël, il ne s'agit pas d'un rapport de l'israélite individuel, et encore moins de l'homme à dieu, mais d'un rapport du peuple d'Israël à Yahwé. « Yahwé, dieu d'Israël, » a pour verso « Israël, peuple de Yahwé ». L'entité religieuse est le peuple, non l'individu, qui se joint par la naissance au peuple et par là dans la communauté religieuse.

(*Religiöse Grösse ist das Volk und nicht der einzelne, der in das Volk und damit in die Kultusgemeinschaft hineingeboren wird*); seulement par cela, et parce qu'il habite dans le pays (*und durch sein Wohnen im Lande*), il acquiert une relation avec Yahwé (*ein Verhältniss zu Jahve gewinnt*). L'idée de l'élection d'Israël dans la haute antiquité (*in der Urzeit*) appartient déjà au temps antéprophétique, comme le prouve la polémique d'Amos (III, 2; IX, 7). C'est un théologuménon qui s'est formé dans les cercles des prêtres lors de la fusion des légendes locales en légendes nationales. »

Quelques considérations suffiront à démontrer le pur arbitraire de cette accumulation d'assertions insoutenables. Commençons par le seul fait reconnu comme pré-prophétique : l'élection d'Israël. J'en suis doublement étonné. A sa place, en suivant strictement la méthode chirurgicale de l'École, j'aurais déclaré, avec une belle sérénité, qu'Amos, III, 2, forme une interpolation postérieure, et bien fort serait celui qui pourrait prouver le contraire, d'autant moins que la phrase העליתי מארץ מצרים (את ישראל) revient IX, 7, dans une série de peuples exotiques d'où l'idée d'élection est entièrement exclue : Yahwé a retiré les Araméens de Qir et les Philistins de Caphtor, mais il ne les a pas élus pour cela. Donc, aurais-je conclu, l'élection d'Israël est un théologuménon sacerdotal né quelque temps après Amos. La logique exige de la conséquence et de la fermeté dans le procédé, et n'aime pas les concessions calculées.

Mon second étonnement est d'ordre historique. Moab est, selon les écrivains bibliques, le peuple de Kemoš (עַם כמוש; Nombres, XXI, 29, *passim*), le roi Mêšaᶜ appelle la Moabitide « pays de Kemoš » (יהאנף כמש בארצה), et l'analogie rend très vraisemblable que Milkom, Qos, Dagon et Hadad, étaient aussi respectivement considérés comme les dieux des peuples et des pays d'Ammon, Édom, Philistide, Aram, Tyr, Sidon. Yahwé d'Israël cadre parfaitement dans la compagnie des divinités voisines qui doivent avoir le même naturel que lui. De Kemoš, on sait pertinemment qu'il est coléreux et très vindicatif, puisque, à la prise de la ville de Nebo, Mêšaᶜ lui voua les habitants israélites qui furent immolés en son honneur, au

nombre de sept mille hommes, femmes et enfants. Si on a le même poids et la même mesure pour tous, il en résulterait cette conséquence absurde et démentie par l'histoire que tous ces peuples étaient de parfaits monolâtres dans leurs pays respectifs. Pour Moab en particulier, rien que la composition עשתר־כמש suffit à la démentir. Mais il y a un exemple encore plus tangible : Assur est le dieu du peuple et du pays qui incorporent son nom, et cependant les Assyriens professaient un polythéisme des plus riches et pratiquaient des rites tout à fait indépendants du sol natif, aussi bien chez eux que dans les pays étrangers. Ainsi, l'histoire confirme : 1° que l'idée de l'élection, loin de former un théologuménon inspiré par la fusion des cultes locaux en culte national, est, au contraire, un concept coéval avec la formation même de la nation, et vivant à côté de cultes séparés et individuels, lesquels remontent naturellement à l'état rudimentaire de l'animisme; 2° qu'une monolâtrie nationale est de pure fantaisie, sans la moindre base historique. Après ces préliminaires, il paraîtra superflu d'apprécier le système hypercritique qui voit, dans le monothéisme d'Israël, une religion qui n'intéresse les individus que comme membres de la nation. Dans la logique commune, les arbres font la forêt; la logique superfine trouve que c'est la forêt qui fait les arbres. C'est peut-être vrai dans la planète de Candide.

Ibidem. « Elle (la relation entre Yahwé et Israël) n'a joué aucune espèce de rôle dans le temps ancien. On la croit plutôt conditionnée par la possession du pays, qui, selon J, a été promise aux patriarches, pendant que, selon E, Israël y a été conduit du Sinaï, à titre de châtiment (*Sie hat in der alten Zeit keinerlei Rolle gespielt. Vielmehr denkt man es sich bedingt durch den Besitz des Landes, das nach J den Vätern verheissen war, während nach E Israel vielmehr dorthin zur Strafe vom Sinai geführt wurde*). »

Répétition d'inexactitudes appréciées plus haut; en ce lieu, j'y ajoute deux points d'interrogation :

1° Comment peut-on affirmer que ladite relation n'a pas joué de rôle dans l'ancien temps, quand on est d'opinion qu'il

n'existe aucun monument littéraire en dehors du chant de Débora?

2° Au temps de Débora, non seulement la vie séparée des tribus battait son plein, mais la possession du pays était bien loin de s'accomplir. Depuis vingt ans, Israël subissait une oppression effrayante sous la férule d'un roi chananéen (Juges, IV, 2-3), et, cependant, la synthèse « peuple de Yahwé, » pour la totalité d'Israël, apparaît déjà complètement fixée comme un trait national (Juges, V, 3, 5, 11); n'est-ce pas l'antipode du système prôné?

3° Pense-t-on sérieusement que l'auteur E a été assez insensé pour imaginer qu'Israël quitta l'Égypte pour s'installer définitivement dans le désert aride du Sinaï, seulement pour les beaux yeux du génie de cette montagne? Un peuple, si petit qu'il soit, cherche d'abord à s'emparer de campagnes fertiles; les génies aux beaux yeux se présentent d'eux-mêmes et n'attendent pas qu'on les cherche.

4° Le passage d'où il résulterait que, selon E, la possession de la Palestine était plutôt un châtiment qu'un don gracieux de la part d'Élohîm, n'a pas été indiqué; voudrait-on avoir la complaisance de combler cette lacune?

Si je ne me trompe, ce dernier énoncé fait partie de la classe des divinations comme celles-ci : « Même la relation avec Yahwé, fondée sur la sortie d'Égypte, n'a pas été vivement sentie (*lebhaft bewust*) par l'ancien Israël » et « La piété naïve suppose que Yahwé a été de tout temps le dieu des ancêtres » (*Naive Frömmigkeit setzt voraus des Yahwé von jeher der Gott der Vorfahren gewesen sei.*) Ces choses-là, ne peuvent les savoir que ceux qui ont été gratifiés de la révélation que Yahwé était primitivement le *numen* du mont Sinaï. Entre autres contradictions aux données générales de la tradition biblique, on nous apprend que, « tout en étant le conducteur et le protecteur d'Israël qui le sert, il ne s'ensuit pas que ce doit être toujours ainsi; Israël ne pouvait avoir une telle prétention, car l'agissement du puissant et saint Yahwé ne se règle pas d'après des principes humains. La croyance à une concordance exacte entre la conduite d'Israël et son sort n'était pas encore possible. C'est plutôt l'affaire de Yahwé à

quel point il s'intéresse à Israël » (*Doch fliesst daraus für Israel nicht der Anspruch dass das immer geschehen müsse. Nicht nur ist Vorbedingung dafür ein rechtes Verhalten Israels, sondern es ist nicht einmal notwendig die Folge davon. Denn das Walten des mächtigen und heiligen Jahve regelt sich nicht nach menschlichen Grundzätzen* (§§ 35, 36). *Der Glaube an eine genaue Konkordanz zwischen Israels Verhalten zu Jahve und seinen Schicksalen war nach* §§ 33-37 *noch nicht möglich. Es ist vielmehr Jahves Sache, inwieweit er sich Israels annimmt.*) Ces superbes révélations, qui vont à l'encontre de toutes les expériences historiques, sont capables de soulever un tolle général en haut et en bas. Du ciel, Yahwé tonnera furieusement : Qui a donc pénétré dans mon cabinet de travail pour surprendre mes secrets (מי עמד בסוד יהוה, Jérémie, XXIII, 18). Sur terre, Israël se battra la poitrine d'avoir fait une *affaire* aussi mauvaise et surtout d'avoir été la dupe d'un numen désertique aussi rusé que capricieux, qu'il a tiré de l'oubli et doté du plus haut titre de souveraineté. Le génie de l'histoire seul, attiré par le vacarme, rira comme un fou, en disant à son confrère le génie de la psychologie ethnique : « Voilà à quoi vous aboutissez, si vous voulez faire de la science sans me consulter ! »

P. 193. L'antithèse « Israël et les païens, » nous dit-on, manquait tout à fait à l'ancien temps, malgré l'idée de l'élection à laquelle s'attachèrent plus tard les prophètes Amos et Osée. On a perdu de vue que, selon l'esprit du monothéisme de tous les temps, le polythéisme des non-israélites n'est pas un acte blâmable, et qu'il vaut infiniment plus que les fluctuations religieuses d'Israël (Osée, IX, 1; Jérémie, II, 10-11; Ézéchiel, V, 5-7). Pour exprimer la différence ethnique, on disait ישׂראל והעמים ou הגוים, « Israël et les autres peuples ou nations, d'où l'expression moderne « גוי », qui ne contient en soi aucune pensée de mépris. La qualité païenne est encore indiquée de très bonne heure au moyen du mot עָרֵל (pl. עֲרֵלִים), « incirconcis » (Exode, XII, 48; I Samuel, XVII, 26, 36; Juges, XIV, 3; XV, 18; I Samuel, XIV, 6; XXXI, 4; II Samuel, I, 20), mot qui suppose par antithèse, non seule-

ment l'idée d'élection, mais aussi celle de l'alliance avec Yahwé. Dans la bouche des parents de Samson, qui trouvent répréhensible qu'il épouse une Philistine, les mots בְּנוֹת הָעֲרֵלִים ne peuvent pas signifier « filles de lâches ou de méprisés, » mais « filles d'idolâtres; » c'est aussi le cas de II Samuel, I, 20, et des autres passages précités. Avant la constitution des lois alimentaires (sous le règne de Salomon), l'Israélite usait de la même cuisine que les autres; on vient de voir que, pour le mariage, on était plus scrupuleux. En pays étranger, l'abandon du culte paternel n'était jamais imposé par le vainqueur, et si la nourriture sur la terre impure (non consacrée à Yahwé) était entachée d'impureté (Amos, VII, 17; Osée, IX, 3-4), cela ne constituait aucun péché en soi, lequel n'est commis que lorsqu'on entre dans cet état dans le temple de Yahwé. J'ai donc peine à comprendre comment le savant critique en a pu tirer la conclusion suivante : « Israël ne se tient donc pas pour un peuple qui se distinguerait spécifiquement d'autrui par la possession d'une révélation historique et par une loi donnée par Dieu, ou il a l'avantage sur lui, par suite du prix propre de sa connaissance de dieu ou à cause de l'espèce de son culte » (*Israel hält sich also nicht für ein Volk, das von andern durch den Besitz einer geschichtlichen Offenbarung und einer von Gott gegebenen Gesetzes spezifisch verschieden wäre oder infolge des eigentümlichen Wertes seiner Gotteserkenntniss und wegen der Art seiner Gottesverehrung vor diesen etwas voraus hätte.*) La relation de Yahwé avec les autres dieux a déjà été traitée; c'est le rapport du réel au zéro.

Ibidem. Au sujet de la disposition religieuse (*die religiöse Stimmung*), nous avons la suite de la série négative, car, pour peu qu'on soit mal disposé envers quelqu'un, il est infiniment plus facile de lui dénier des qualités que de lui en attribuer. Donc, « dans l'ancien Israël, la disposition des individus singuliers n'est pas essentiellement différente l'un de l'autre et se rattache indissolublement au sentiment national. Il n'y a pas encore de sentiment individuel développé. Le bonheur ou le malheur d'Israël domine la disposition, les sorts individuels viennent après. Israël est-il dans le bonheur, la disposition

religieuse du particulier n'est pas troublée, alors même que son sort individuel laisse à désirer. La prospérité de la nation aide à supporter » (*Das Gedeihen des Volkes hilft das tragen*).

Rien n'est plus vrai que ce tracé du caractère israélite, mais, au lieu d'y voir la manifestation d'un profond et ardent patriotisme qui ferme les yeux sur son propre état précaire pour se réjouir du bonheur de la nation, sentiment noble au premier chef et sans parallèle dans l'histoire de l'antiquité, le savant critique n'en envisage que le petit côté du manque de développement de l'individualité. N'est-ce pas la répercussion de cette idée saugrenue, aujourd'hui aplatie après un lustre de célébrité, qui regardait le monothéisme, prétendu sémitique général, comme ayant sa source dans l'incapacité des Sémites de concevoir les nuances religieuses du polythéisme? A présent, c'est le patriotisme biblique qui est vilipendé, sous prétexte qu'il vient d'une immaturité de sentiments individuels! Si le particulier israélite se montrait intéressé au point de placer en seconde ligne l'intérêt national, on l'aurait dépeint comme une âme vile, sordidement égoïste et tout à fait incapable de concevoir l'abnégation de son propre intérêt pour le bien général. Or, il faut le dire sans ambages, autrement l'histoire ne serait qu'un roman à ficelles. La prévention moderne contre tout ce qui touche l'Ancien Testament découle uniquement du désir de forger une médaille dont le recto porterait : Mettre l'Évangile au niveau de la critique moderne, et le verso : Mettre la critique moderne au niveau de l'Évangile. Suivant la tendance du recto, on élimine audacieusement tous les éléments mystiques qui forment la substance et l'unique raison de son triomphe incomparable sur le paganisme gréco-romain, et on n'en laisse subsister qu'un petit nombre de logia, dont on cache la provenance juive. Conformément au verso, on élève jusqu'aux nues l'abolition, d'ailleurs fictive, des *opera operanda* de l'Ancien Testament, et la non moins fictive plus grande liberté individuelle qui en fut le résultat, comparativement à la conception biblique.

Ibidem. « La disposition religieuse atteint son apogée dans la guerre (*Die religiöse Stimmung erreicht ihren Höhepunkt im Kriege.*) Lisez « dans la victoire » (*im Siege*). Juges et

Deutéronome, xxxiii, 29 (où il faut lire וְאֹזֶר, au lieu de ואשר), ont pour objet la victoire gagnée avec le secours de Yahwé, non de la guerre en elle-même : le Djihâd et la croisade religieuse sont inconnus de l'Ancien Testament.

Ibidem. Quoi qu'on dise, la conception du « hasard » (*des Zufalles*) existe dans le mosaïsme (I Samuel, vi, 9 ; Ecclésiaste, iii, 19, *passim* ; Ruth, ii, 3), bien que la piété l'attribue souvent à Yahwé ; dans l'Évangile, même le nombre des cheveux de la tête est prédestiné (Matthieu, x, 29).

P. 195. I Rois, xvii, 20, attesterait que la proximité d'un homme affecté de la colère de Dieu porte malheur (*Dass die Nähe eines von Gottes Zorn betroffenen Unglück bringt*). Élie, envoyé par Yahwé auprès de la veuve pour ne pas mourir de faim, était, au contraire, dans les meilleurs termes avec Yahwé. L'erreur repose sur les mots הֲגַם ... הרעות qui signifient : « Veux-tu aussi apporter le malheur sur cette veuve qui me nourrit malgré son extrême pauvreté? » Le langage énergique du prophète vient précisément de ce qu'un tel acte lui paraît illégal ; c'est l'inverse de ce que les critiques supposent au sujet de la justice divine, laquelle aurait été conçu comme le produit d'un simple caprice.

Ibidem. « Dans le fait que l'homme subordonne sa volonté à une volonté supérieure se montre le grand écart (*der weite Abstand*) de la conception chrétienne : ce n'est pas l'amour du bon Dieu qui détermine à faire le bien, mais la crainte du puissant (*nicht die Liebe zum guten Gott treibt dazu, das Gute zu tun, sondern die Furcht vor dem mächtigen*). »

Sans le préjugé séculaire qui empêche toute réflexion, aucun cerveau humain ne trouvera incompatible la réunion dans la pensée d'un croyant quelconque de la puissance et de la bonté divine qu'il adore, qualité qui se répercute dans son propre cœur sous la double forme de respect (= « crainte » dans la terminologie hébraïque) et de vive gratitude (= « amour » dans la même terminologie). Pour le sens de « être reconnaissant », propre au verbe אהב, qui signifie ordinairement « aimer, » voir Psaumes, cxvi, 1 ; Proverbes, ix, 8. Abraham est devenu un « aimant Yahwé » (אברהם אֹהֲבִי ;

Isaïe, XLI, 8), non par un coup de foudre comme il arrive souvent dans l'amour matériel, mais par suite d'un vif sentiment de gratitude pour les bienfaits reçus ou promis. D'autre part, si Yahwé finit par aimer les ancêtres d'Israël et par s'attacher à eux avec une intensité telle que toute leur postérité en profite, c'est parce qu'il a trouvé en eux le plus grand empressement à obéir à ses ordres (Genèse, XVIII, 19; XXVI, 5). Le dernier passage jette un jour éclatant sur tout le procédé du narrateur yahwéiste ou J, qui est profondément réfléchi et strictement exécuté. J'ai relevé plus haut la circonstance remarquable que l'alliance conclue par Élohîm avec le genre humain, après le déluge, s'est constituée sur deux commandements : l'un, d'ordre juridique, ordonne de mettre à mort le meurtrier de son semblable; l'autre, d'ordre cultuel, de ne pas manger le sang de l'animal égorgé. Si l'on y ajoute le sacrifice de Noé que cet auteur (P) n'a pu ignorer, nous avons là un premier groupe d'institutions religieuses qui sont exprimées en hébreu par חֻקִּים, תּוֹרוֹת, מִצְוֹת et מִשְׁפָּטִים. Or, l'histoire d'Abraham, qui, sauf le chapitre XX, découle d'une source yahwéiste, ne fait mention que de constructions d'autels (Genèse, XII, 8-9; XIII, 18); P (?), de son côté, ne mentionne que le commandement de la circoncision comme condition d'alliance, et un seul sacrifice (*ibid.*, XXII, 13); et cependant J affirme, non seulement qu'Abraham avait accompli à la perfection les observances, les commandements, les statuts et les lois de Yahwé (עקב אשר שמע אברהם בקולי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי), mais aussi que sa piété avait soin de recommander à ses enfants et à toute sa famille l'observance de la voie (= la religion) de Yahwé, se résumant dans l'exercice de la justice et du droit (למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ יהוה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט). Les deux auteurs s'accordent donc à admettre que l'amitié intime et réciproque ayant produit l'alliance entre Abraham et Yahwé repose sur une base de faits qui ont leur précédent dans la haute antiquité et n'ont rien de fortuit, ni de capricieux.

P. 196. « Et, en effet, le dieu du peuple est aussi devenu le protecteur de toutes les ordonnances et coutumes (Deutéronome, xx, 1 et suivants; xxiv, 19 et suivants), qui auraient été auparavant sous la protection spéciale de certains démons, dieux de clans et de familles. Le sentiment de la dépendance, à l'égard du dieu du peuple, maintient aussi ce qui s'était formé au temps antéyahwéiste sous l'influence de pensées religieuses plus anciennes (*Und zwar ist der Volksgott Schützer auch der Ordnungen und Sitten geworden* Dt. 20, 1 ff. 24, 19 ff., *die früher unter dem speziellen Schutze bestimmter Dämonen, Geschlechts- und Familiengötter gestanden haben werden. Das Gefühl der Abhängigkeit vom Volksgott hält auch denjenigen Teil der Sitte aufrecht, der sich in der vorjahvistischen Zeit unter dem Einflusse älterer religiöser Gedanken gebildet hatte*). »

Deux propositions qui nous lancent subitement, non pas seulement dans l'époque antéprophétique, mais dans l'époque bleue de l'anté-yahwéisme. L'une et l'autre se résument dans cette formule : « Yahwé a pris sous sa protection les coutumes qui *auraient été* (*gestanden haben werde*) protégées par des démons populaires. La teinte légèrement hésitante de la première forme se résout en un positivisme décidé dans la seconde. Par sa teneur, la forme a, si je ne me trompe, l'air d'un jalon jeté en passant pour marquer d'avance la thèse qu'on se propose de démontrer plus tard. Car, autant que je vois, les prescriptions deutéronomiques citées ne sentent nullent le soufre démoniaque de l'époque crépusculaire, mais rentrent dans le cadre particulier de ce code yahwéique :

1) Deutéronome, xxi, 1-9, si l'on fait abstraction des opérations chirurgicales qui font l'orgueil de l'École, est le complément naturel du principe posé Nombres, xxxv, 33 : « La terre n'obtient le pardon du sang répandu que par le sang de celui qui a versé le sang de son semblable » (וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לדם אשר שֻׁפַּךְ בה כי אם בדם שֹׁפְכוֹ), car, ajoute l'auteur, « le meurtre contamine la terre » (וְלֹא תְטַמֵּא את הארץ). Partant de ce principe, le deutéronomiste offre le moyen d'opérer la propitiation de la terre (= du terrain où on vient

de trouver un homme assassiné, חָלָל). Les chefs de la ville la plus proche du cadavre égorgent par la nuque une génisse sur une nappe d'eau permanente, puis les prêtres et les chefs se lavent les mains en affirmant leur ignorance du crime commis et en demandant le pardon de Yahwé, vengeur de l'innocent. Il faut avoir un parti pris bien robuste et un don de divination surhumain pour y trouver un reste de démonisme antiquissisme et d'origine indéterminable.

2) Je m'explique encore moins ce que vient faire ici le passage Deutéronome, XXIV, 19-22, qui ordonne d'abandonner à l'affilié étranger (גֵּר), à l'orphelin et à la veuve, la gerbe oubliée dans le champ, ainsi que les fruits restés par hasard sur les ceps de vigne après la vendange, et sur les oliviers après la cueillette. Nous sommes bien loin du démonisme hanteur, mais sur la voie de cette charité incomparable qui caractérise, d'une manière si éminente, la législation du Pentateuque et tout particulièrement du Deutéronome pour tout ce qui concerne l'intérêt des pauvres. Les huit versets précédents poursuivent le même but : Ne pas aller chercher le gage d'un emprunteur, mais attendre qu'il l'apporte lui-même (*ibid.*, 10-11); rendre au pauvre la couverture engagée avant la tombée de la nuit (v. 12-13); payer quotidiennement le journalier indigène ou étranger, afin qu'il puisse faire un repas avant de se coucher (v. 14-15); irresponsabilité des membres de la famille du crime d'un des leurs (principe encore admis dans le Code Hammurabi; v. 16); rendre justice à l'étranger et défense de prendre comme gage le vêtement d'une veuve (v. 17). En conclusion est donné le motif : « Souviens-toi que tu as été esclave en Égypte et que Yahwé t'en a délivré! » Ce sont des procédés auxquels la morale évangélique, uniquement préoccupée de glorifier son héros, au détriment de la vie mondiale qui n'existe pas pour elle, n'a pensé un seul instant. L'École semble ne pouvoir s'en consoler; de là la nécessité de les attribuer à je ne sais quelle origine extra-hébraïque. Ce n'est plus la science, mais le plus pur arbitraire. Veut-on voir clair dans l'état de choses que l'École a embrouillé d'une manière si inconsidérée? qu'on lise avec attention le passage suivant de

l'Évangile (II Jean, 9-11) : « Si quelqu'un vient vers vous et ne fait pas profession de cette doctrine (de la divinité du Christ), ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez point, car celui qui le salue participe à ses mauvaises actions. » Le non-chrétien, fût-il aussi juste et aussi pauvre que Job, est identifié avec un malfaiteur de la pire espèce qu'on ne doit pas recevoir chez soi, ni même saluer dans la rue. Je ne sache pas que, depuis les deux millénaires que le christianisme existe, il soit venu à l'idée d'un israélite de fermer sa porte à un homme d'une autre religion, ou de ne le saluer cordialement dans la rue qu'après avoir obtenu sa profession de foi monothéiste.

3) Dernier pendant du démonisme :

Ibidem, 2. « Les impulsions à l'agissement moral (*Die Antriebe zum sittlichen Handeln*) ne sont pas essentiellement arrêtées (*werden nicht unwesentlich gehemmt*) par des rudiments des anciens états religieux. Une fois qu'on est habitué à ramener les passions violentes, les impulsions à des actes bizarres (*zu auffalenden Taten*), bons ou mauvais, à l'incorporation d'un esprit (רוּחַ), conçu indépendamment ou combiné avec Yahwé, ou à une incitation de Yahwé, un sentiment élevé (*ein gesteigertes Gefühl*) de responsabilité morale ne peut se développer. L'homme se sent alors trop comme une balle de jeu (*als Spielball*) de puissances élohimiques (*elohimischer Gewalten*). »

Il y aura, je crois, peu de lecteurs qui ne seront pas frappés de la commodité du système que nous examinons. Quand les coutumes d'Israël décèlent un idéal de charité et d'humanité d'une élévation telle que l'antiquité n'en a jamais conçu de pareil, on fait venir ces coutumes des Chananéens pré-Israélites, en langage abstrait, des états religieux antérieurs au yahwéisme. Par contre, en cas de besoin, ces mêmes rudiments des religions antérieures sont représentés comme des entraves au développement de la responsabilité morale de l'Israélite. La partialité est criante et tout aussi criante est la futilité de l'argument des רוּחוֹת qu'on allègue pour l'appuyer. A ce compte, si l'on met de côté l'emploi irrésistible de deux poids et de deux mesures,

le christianisme qui, en dehors des anciennes *ruḥoth* élohimiques, admet encore toute une armée de démons sataniques instigateurs et fauteurs du mal, aussi bien matériel que moral, ne devrait plus posséder que dans une dose minime la faculté de s'élever à une conception morale qui dépasse l'état rudimentaire. Jouet constant de puissances sinistres, dont la méchanceté naturelle va jusqu'à se déguiser en moine, pour employer la pittoresque image populaire, le chrétien serait, d'après le raisonnement des critiques, tout à fait incapable, déprimé qu'il est déjà par la terreur des peines éternelles dans l'autre monde, d'avoir la moindre liberté d'action. L'arme qu'on dirige contre le judaïsme se tourne donc, en réalité, contre le christianisme ; l'abus du parti pris a de ces surprises désagréables.

Ibidem (§ 100, p. 196-197). Exposé circonstanciel de l'idéal éthique et des devoirs envers Dieu et le prochain. Il débute par la divination négative si souvent mise en scène : « L'ancien Israël ne sait pas encore qu'une loi divine règle la conduite morale de l'homme. La coutume dit ce que Yahwé ordonne. C'est pourquoi tout ce qui est coutume, c'est-à-dire tradition, est regardé comme moral et bon. » A cette dernière sentence, on peut opposer les coutumes patriarcales de dissimuler le mariage (Genèse, XII, 10-20 ; XX ; XXVI, 7) et le mariage de deux sœurs (*ibid.*, XXIX, 22-30), qui ne se répètent plus aux époques du mosaïsme, et Dieu sait combien d'autres coutumes immorales ont disparu par l'influence de cette religion. Nous ne voulons non plus revenir à tous les détails que nous avons réfutés au cours de nos observations antérieures. Signalons cependant quelques points au hasard. Le savant auteur trouve que la conduite d'Abraham et de Sara, à l'égard de leur serve Hagar (Genèse, XVI, 6 ; XIX, 8), blesse notre sentiment moral (*verletzt unser sittliches Empfinden*). Je m'empresse d'y souscrire, mais il ne faut pas faire de grands efforts pour apprendre comment les esclaves ont été traités par des chrétiens pieux pendant des siècles, et le sont encore après leur affranchissement. Comme preuve que « celui qui suit la coutume héritée des pères vit de la vie morale (*Sittlich lebt, wer die von den Vätern ererbte Sitte befolgt*), » on cite II Samuel, XX, 18 et suivants, qui parlent de la fidélité

de la ville d'Abel à David! De même, la sentence contraire : « Immoral est tout ce *qu'on ne fait pas en Israël* (*Unsittlich ist alles was man in Israel « nicht tut »*), est appuyé par Genèse, xx, 9, où les mots מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יֵעָשׂוּ sont prononcés par Abimelec, roi de Gerar, en Philistide, et par Genèse, xxix, 26, où Laban l'araméen, étant parvenu par une ruse à se défaire de sa fille aînée passablement laide, invoque, à son excuse, l'usage local de ne pas marier la fille cadette avant sa sœur aînée! On est tenté de croire que la confusion de la coutume avec la morale attribuée aux Hébreux a été inspirée au savant critique par l'allemand *sittlich*, « moral, » qui vient de *Sitte*, « coutume » (même cas en grec, en latin et en français); mais la philologie européenne n'a rien à faire dans l'histoire religieuse de l'Ancien Testament. Jamais un auteur biblique ne fait appel aux coutumes populaires comme à des institutions divines quand il s'agit de principes religieux ou moraux. Les termes חֻקֵּי ישׂראל, דַּרְכֵי יש׳ (ou דרך), תורת יש׳, etc., sont inouïs en hébreu. On dit exclusivement דרכי יהוה, חקי יהוה, תורת יהוה, tandis que le דרך העם, « la coutume populaire » (*Volksitte*), comporte toujours l'idée de quelque chose de méprisable, d'abject (Isaïe, viii, 11 ; Osée, iv, 9 ; Jérémie, vi, 26 ; vii, 3 ; xxiii, 12 ; Ézéchiel, xx, 43, *passim*). C'est le contraire de la théorie amalgamante que les pieux critiques cherchent à nous inculquer pour les besoins de leur cause.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Opinions et Observations sur le sumérien.

Königsberg, ce 9 septembre 1875.

Monsieur le Docteur,

J'avais lu avec le plus grand intérêt votre savante dissertation sur l'accadisme, que vous avez publiée dans le *Journal asiatique* de juin 1874, et je vous remercie mille fois de m'avoir honoré par l'envoi de votre nouveau traité abordant la même question[1]. Mon avis a peu de poids dans une telle matière ; et cependant, quant à moi, je suis convaincu de la justesse de vos remarques. N'étant pas linguiste, je n'ai jamais pensé à me mêler moi-même de cette épineuse controverse ; toutefois, comme historien, j'ai eu soin de suivre attentivement ce que les savants compétents en ont écrit. Je vous avoue que je suis très sceptique même à propos des résultats de l'assyriologie proprement dite, et je ne peux pas me défaire du soupçon que quantité de significations de mots posent plutôt sur la consonance que sur des preuves rigoureuses. Tout en reconnaissant la grande valeur des découvertes des assyriologues, j'ai à reprocher, surtout à MM. Schrader et Smith, de ne pas avoir toujours assez distingué entre les faits et les conjectures ; mes doutes touchent surtout la géographie et l'histoire naturelle. Je suis sur le point de publier quelques mots en ce sens à l'occasion d'une critique de l'histoire ancienne de M. Duncker. Apparemment votre ami M. Neubauer en aura entendu parler, et la rumeur aura agrandi la chose : en vérité, ce ne sont qu'environ dix pages que j'aurai prochainement l'honneur de soumettre à votre jugement bienveillant, tout en vous priant de ne pas m'appliquer le proverbe de *Parturiunt montes*, etc.

Agréez, Monsieur le Docteur, l'hommage respectueux de

Votre très dévoué

Alfred de Gutschmid[2].

1. Paru dans le *Journal asiatique* en 1876. (J. H.)

2. Cette lettre précieuse, dont je conserve l'original, voit le jour après trente ans de disparition au milieu d'un énorme tas de papiers de toute

Chalet Beauval, Vevey, le 4 octobre 1905.

TRÈS HONORÉ MONSIEUR,

Dans le dernier numéro de la *Revue sémitique*, p. 359 sq., votre correspondant J. S. a publié quelques observations sur notre « Correspondance sumérologique » que je ne voudrais pas laisser sans réponse, comme elles me semblent plutôt embrouiller la question de nouveau.

Je transcris sa première observation avec quelques changements légers :

« Les Persans aryens, au temps des Sassanides, ont em-
« prunté leur écriture à un peuple antérieur (les Araméens) ;
« mais ce peuple n'était pas leur supérieur en développement
« et (autant qu'on sait) ils ne lui ont pas emprunté d'autre
« chose. Puis est venu un troisième peuple, qui a introduit en
« Babylonie la langue arabe, et les Persans ont adopté (tout
« en conservant leur propre idiome) la langue d'un peuple
« dont on n'avait jusqu'alors guère entendu parler, et ont
« donné à cette langue, qui ne ressemblait pas à la leur, une
« place prédominante dans leurs productions littéraires. »

Mutatis mutandis, le parallèle est assez exact ; ce qui s'est passé dans les temps historiques a pu aussi se passer dans les temps préhistoriques.

L'exemple des chiffres romains n'est pas très bien choisi. Ces chiffres ne sont pas des idéogrammes, mais des lettres de l'alphabet employées comme chiffres ; en épelant ces chiffres par le nom qu'ils possèdent en leur qualité de lettres, on emploie des syllabes qui n'ont aucun rapport avec les noms des chiffres qu'elles représentent. Les idéogrammes babyloniens n'ont, au contraire, d'autre qualité que celle d'idéogramme,

sorte qui s'accumulaient, dans un désordre complet, à mon ancien domicile. Je viens de la retrouver à l'occasion de mon récent transfert rue Champollion, 9. Elle montrera avec quel discernement le célèbre historien critique a vu et apprécié la thèse antisumérienne lors de sa naissance, sans se laisser circonvenir par la méchante et indigne accusation de *pansémitisme*, inventée alors par les adversaires, et qu'on a osé reprendre dans un *Manuel* récent qui a réussi à obtenir, par surprise, le prix Bordin. M. de Gutschmid l'a écrite en français ; je n'y ai fait aucun changement. (J. H.)

et leur épellation devrait, en tout cas, être en rapport avec les mots sémitiques qu'ils représentent. Vous avez bien cherché à démontrer qu'on pourrait faire dériver ces épellations de mots sémitiques correspondant à la signification des idéogrammes; mais il reste toujours la difficulté : si les Babyloniens, dont nous possédons la langue, ont bien inventé tout le système d'écriture cunéiforme, pourquoi ont-ils choisi des épellations dérivées de mots en tout cas rares, au lieu de les dériver des mots ordinairement employés? Tout au plus, si on voulait conserver l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme, il faudrait supposer qu'elle avait été inventée par un peuple qui parlait un dialecte assez différent du babylonien connu. Et alors nous avons notre peuple antérieur; s'il était sémitique ou non sémitique, cela m'est en somme bien égal, mais je n'admets pas que ces épellations des idéogrammes puissent être dérivées du babylonien ordinaire.

La locution arabe نحن اياك نعبد — اياك نعبد ne se rencontre pas, au moins dans le Qoran — n'est pas tout à fait analogue à *šu šuatu iškul*, qui s'écrit en arabe هو هذا يثقل. Une telle construction est bien contraire au génie sémitique, et, si elle se rencontrait, elle serait au moins très rare. En tout cas, même si elle se trouvait souvent dans les textes babyloniens ou assyriens, il serait bien étonnant que les Sémites de la Babylonie aient pris une locution inusitée pour servir comme modèle à leur système idéographique des formes verbales. Pourquoi dire IN.NAN.LAL pour *iškulšu* au lieu de IN.LAL.AN, et IN.NAN.LAL.ENE au lieu de IN.LAL.ENE.AN? Et pourquoi IN.NAN.LAL, etc., ne se traduit-il pas par *šu šuatu iškul*, *šunu šuatu iškulû?*

Je crois plutôt que *šu šuatu iškul* a été employé par les grammairiens babyloniens pour expliquer les formes sumériennes, exactement comme on dirait en français *il pèse ceci* pour expliquer la construction de *iškul-šu*. *Šu šuatu iškul* était, à la rigueur, compréhensible quoique pas correct, comme هو هذا يثقل pourrait servir pour expliquer à un Arabe la construction française *il le pèse*. *Šu šu iškul*, هو ه يثقل serait, par contre, aussi bizarre que *je pèse le*.

Quant à l'infixation, la locution اباك نعبد serait plutôt, d'après le modèle de IN.NAN.LAL : نكعبد, une forme qui est, je crois, bien non sémitique.

Recevez, très honoré Monsieur, mes salutations bien respectueuses. R. BRÜNNOW.

Cour-Lausanne, le 25 octobre 1905.

MONSIEUR ET CHER CONFRÈRE,

Il me paraît que, par sa lettre du 4 octobre, M. Brünnow se range résolument au nombre des adhérents de votre conception de l'écriture cunéiforme. En effet, en déclarant qu'il se pourrait que les Babyloniens sémites aient emprunté leur écriture à un autre peuple également sémitique (« que le peuple antérieur aux Babyloniens soit sémitique ou non sémitique, cela m'est en somme bien égal[1], » dit M. Brünnow), il proclame ce que vous n'avez pas cessé de dire bien haut depuis plus d'un quart de siècle.

Sans doute, les Babyloniens sémites du temps de Hammurabi, pour ne pas monter plus haut, ne sont pas les inventeurs de l'écriture cunéiforme; ils l'ont reçue, nous ignorons à quelle époque, d'un autre peuple, de leurs aïeux qui, eux aussi, étaient des Sémites, comme les Français de nos jours n'ont nullement la prétention d'être les inventeurs de la langue française, mais reconnaissent volontiers qu'ils l'ont reçue de leurs ancêtres qui, eux aussi, étaient de race latine. L'invention de l'écriture cunéiforme remonte (pourrait remonter, dit M. Brünnow, mais, dans l'espèce, cela vient au même) à la race sémitique. Voilà le point important que nous voulons retenir.

Il s'agit[2], en effet, de savoir si l'écriture cunéiforme, et avec

1. En employant cette expression, je ne voulais nullement proclamer l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme. Admettre qu'une chose soit possible ne veut pas dire du tout qu'elle soit démontrée. Même remarque à faire à l'égard de l'alinéa suivant. (R. Br.)

2. Pas du tout. Il s'agit de savoir d'où provient l'écriture cunéiforme, pas de savoir si elle est d'origine sémitique ou non sémitique. La position de M. J. S. implique un parti pris qui ne doit pas entrer dans une discussion scientifique. (R. Br.)

l'écriture toute la civilisation babylonienne et sémitique, la religion comme les arts, le droit comme la science, est un produit étranger, touranien, sumérien ou autre, peu importe, ou bien si tout cela a jailli des entrailles de la race sémitique. En d'autres mots, la race sémitique a-t-elle été, dès le début, frappée de stérilité et d'incapacité, ou bien est-ce à des Sémites que le monde doit la plus grande part de son patrimoine intellectuel et moral?

En disant que les Babyloniens sémites ont inventé l'écriture cunéiforme, nous n'entendons évidemment pas par là qu'ils ont employé, tout d'abord, l'écriture syllabique. Comme tous les autres peuples, ils ont dû commencer par exprimer les mots de leur langue par des idéogrammes. Ces idéogrammes étaient-ils, dans les temps primitifs, des signes représentatifs des objets? Cela est possible, et pour moi, je le crois, mais comme nous n'avons pas des textes babyloniens en caractères figuratifs, la question est sans importance. De ces idéogrammes se sont dégagés, peut-être à travers les siècles, les signes syllabiques. Pendant longtemps, toutefois, l'écriture idéogrammatique et l'écriture syllabique ont dû être employées l'une à côté de l'autre. Pour les produits littéraires d'un caractère archaïque et sacré, pour les hymnes, les prières liturgiques, pour certaines lois des ancêtres, on continuait à se servir plus volontiers de l'ancienne écriture idéogrammatique; pour la littérature d'un caractère plus moderne, plus profane, on adoptait plutôt l'écriture syllabique, tout en conservant, même dans ces textes, pour certains termes techniques, consacrés par l'usage et connus de tout le monde, l'ancien idéogramme. Le Code de Hammourabi me paraît très instructif à cet égard[3].

Quand M. Brünnow, dans sa lettre, fait une comparaison entre ce qui s'est passé chez les Perses, au temps des Sassanides, et ce qui, selon lui, aurait pu se passer chez les Babyloniens, il n'a voulu faire, sans doute, qu'une comparaison sommaire.

3. Tout ceci est bien possible, mais pas démontré. Je voudrais justement insister sur ce point que, dans l'état actuel de nos connaissances, le contraire est également possible. (R. Br.)

Les Perses, qui ont pris aux Babyloniens un certain nombre de caractères cunéiformes, n'ont emprunté aux Araméens ni leur langue, ni leur écriture. Du moins, je ne connais aucun texte perse écrit en langue et en caractères araméens, à part les inscriptions bilingues qui évidemment n'ont rien à faire ici. Plus tard, les Persans, vaincus par les Arabes et ayant adopté la religion de leurs vainqueurs, ont adopté en même temps leur écriture et certains mots de leur langue, mais encore ici il m'est impossible de voir quelque analogie avec ce qui aurait dû se passer chez les Babyloniens[4].

Je donne pour ce qu'il vaut mon exemple tiré des chiffres romains, lesquels, je le veux bien, ne sont pas des idéogrammes. Par cet exemple, je n'avais d'autre intention que de mettre sous les yeux de ceux qui ne sont pas initiés aux mystères de l'écriture cunéiforme, le schéma d'un syllabaire : 1° idéogramme ; 2° valeur syllabique de l'idéogramme ; 3° sa signification. De cette comparaison, il saute aux yeux que *emme*, valeur syllabique de l'idéogramme M, est bien en rapport avec le nom du chiffre qu'il représente et dont il est le premier élément. De plus, M. Brünnow semble avoir perdu de vue que la plupart des idéogrammes ont plusieurs valeurs déterminées, dans bien des cas, par un complément phonétique, et que, presque toujours, une de ces valeurs se trouve en rapport avec une syllabe assyrienne qui fixe le sens de l'idéogramme[5].

Que savons-nous, du reste, ce qui était plus ou moins usuel chez les Babyloniens aux diverses époques de leur longue histoire et pendant les siècles où, lentement, l'écriture syllabique s'est substituée aux idéogrammes?

Je suis parfaitement d'accord avec M. Brünnow que l'emploi

4. Je faisais naturellement allusion à l'écriture pehlevie, dont l'analogie si évidente avec l'écriture cunéiforme a été d'ailleurs déjà remarquée par d'autres savants. (R. Br.)

5. Je n'avais pas du tout oublié que les idéogrammes ont, pour la plupart, plusieurs valeurs; ce qui m'étonne, c'est que les valeurs phonétiques sont presque toujours dérivées des équivalents les plus rares. Pourquoi le signe AD n'a-t-il pas la valeur AB? *Père*, assurément, n'a jamais été exprimé par un autre mot que *abu*. (R. Br.)

d'une construction هو آيّاه يثقل est plutôt rare, tout en étant conforme à la syntaxe sémitique. Et il se peut fort bien que l'infixation du pronom, dans l'écriture idéogrammatique, ait eu lieu pour la même raison qu'en français on dit, contrairement à la règle générale, *il le pèse* pour *il pèse le*. C'est un moyen de protéger le pronom, complément direct, et d'empêcher qu'il ne se détachât de la proposition pour se joindre à ce qui suit[6].

Si je partage vos idées sur la question sumérologique, c'est que votre système m'a toujours paru, et me paraît encore, simple, clair, concordant avec les faits, facile à contrôler, tandis que l'autre système me paraît embrouillé, et sans cesse contredit par les faits.

Agréez, etc...

J. S.

Bonn, Kaiser Friedrich Strasse, 11,
le 7 novembre 1905.

TRÈS HONORÉ MONSIEUR,

Étant très occupé ces jours-ci, je me trouve dans l'impossibilité de répondre au long à M. J. S. Je me suis borné à faire quelques observations qui pourront être ajoutées, comme notes, à son article. Je le répète, je n'ai aucune objection à admettre que l'écriture cunéiforme soit d'origine sémitique, pourvu qu'on le prouve vigoureusement; jusqu'à présent, je n'y vois qu'une possibilité qui est, à plusieurs points de vue, bien douteuse, et qui n'est pas rendue plus probable par le fait que la théorie sumérienne ne semble guère mieux fondée.

Recevez, etc.

R. BRÜNNOW.

6. Ce raisonnement n'est pas juste. En français, on dit bien : *il le pèse*, — je laisse aux romanistes le soin d'apprécier si l'explication donnée est la vraie, — mais jamais on ne dit, en aucune langue sémitique, une construction comme *šû šu iškul* ou هُوَ هُ يثقل Pour arriver à des formes comme IN.NAN.LAL, etc., il faudrait avoir des formes *parlées*, et celles-ci manquent complètement. (R. Br.)

Paris, 15 novembre 1905.

Très honoré Monsieur,

Pour être en mesure de me faire une idée nette de la position dans le *litige* sumérien, il me faut quelques éclaircissements complémentaires que je ne trouve pas dans votre carte. Seriez-vous assez aimable de me les fournir sans trop de retard? Ils se rapportent exclusivement à l'origine de l'*écriture* cunéiforme.

Avec une impartialité dont la science vous saura gré, vous déclarez hautement « n'avoir aucune objection à admettre que l'écriture cunéiforme soit d'origine sémitique, » mais vous ajoutez immédiatement la nécessité d'une condition impérieuse à accomplir avant que cette possibilité devienne réalité; c'est que la thèse « soit prouvée vigoureusement, » tandis que, jusqu'à présent, vous la trouvez, *à plusieurs points de vue*, « bien douteuse, » malgré la circonstance reconnue par vous que la théorie sumérienne ne semble guère mieux fondée!

Deux théories possibles, mais dont l'une est bien douteuse et l'autre pas mieux fondée!

Sommes-nous vraiment encore au stade des tâtonnements?

L'origine d'une écriture idéographique et syllabique à la fois peut être prouvée :

1° Par la possession des sons particuliers qui ne se rencontrent pas dans les langues des peuples voisins;

2° Par la correspondance des syllabes-idées de l'écriture à des mots réels plus ou moins abrégés, usités dans la langue des inventeurs.

Et cette démonstration est *décisive* et ne comporte plus une ombre de doute.

Or, depuis 1876, jai démontré :

1° Que le syllabaire cunéiforme possède des signes particuliers pour exprimer les consonnes assyro-sémitiques א, ו (= *w*, non *v*), ט, צ, ק;

2° Qu'un grand nombre des syllabes fondamentales de ce syllabaire correspondent à des mots assyriens *usuels*, aussi bien pour le son que pour la signification.

Une dizaine[1] de ces correspondances est plus que suffisante pour mettre cette origine au rang d'une *certitude mathématique*.

J'en ai donné plus de cent cinquante dans mes études suivies depuis trente ans. Dans mon récent travail sur le *Critérium sumérien*, que j'ai eu l'honneur de vous envoyer, j'en ai mis en évidence trente-six à titre de spécimens de trois modes de dérivation (p. 40-41).

Veuillez bien remarquer, je le répète, qu'il s'agit ici uniquement de l'*écriture* et aucunement de la rédaction des textes, car, ainsi que vous l'avez dit avec pleine raison, la bonne méthode demande qu'on les traite séparément l'une de l'autre.

Maintenant j'arrive à ma demande, qui comporte les trois points suivants :

Niez-vous l'existence des cinq consonnes sémitiques précitées dans l'écriture cunéiforme?

Niez-vous l'exactitude de ces trente-six dérivations en cause (AN, de *anu*; IL, de *ilu*; EL, de *ellu*; EN, de *enu*; GAN, de *gannatu*, etc.)?

Trouvez-vous que les termes assyriens indiqués par moi ne sont pas des mots ordinaires et couramment employés dans les textes assyro-babyloniens?

Je vous serais infiniment obligé si vous vouliez dissiper ma perplexité.

Quant au signe AD, au sujet duquel vous demandez (note 5) pourquoi il n'a pas la valeur AB = *abu*, « père, » il y a pour cela une raison excellente, car AD signifie à la fois « père » (Brünnow, 4166), « frère » (Br., 4165 *a*) et « mère » (Br., 4167). Pour un signe doué d'une polysémie aussi diverse, la valeur AB ne pouvait convenir et les inventeurs de l'écriture ont dû chercher autre chose. Notre incapacité de la deviner, quand même elle serait plus intense qu'elle ne l'est en réalité, ne changerait rien à l'affaire[2].

1. M. Friedrich Delitzsch a même déclaré que « *trois* signes syllabiques, comme *an*, *mu*, *šag* (*šak*, *šaq*), avec les significations idéographiques de « ciel », « nom », « sommet, tête, » suffisent pour prendre une décision définitive dans cette question (*Assyrische Grammatik*, Berlin, 1889, p. 62-63) ».

2. L'explication en a été donnée récemment dans le *Journal asiatique*.

Ce fait curieux donne même lieu à une conclusion : Comme il n'y a pas de langue humaine qui exprime, par un seul et même mot, les idées aussi radicalement différentes et de première nécessité que le sont celles de père, frère et mère, il s'ensuit nécessairement que AD n'est pas un mot réel, mais un idéogramme polysème.

Du reste, le signe AB, avec la signification de « père » entre autres[1], est déjà enregistré dans Brünnow, 3816, et j'en ai constaté la présence dans l'inscription archaïque de Lugalzaggisi.

Sur ces explications des principales valeurs de AD et AB (voir *note*), une opinion *nette* et *directe* est également indispensable.

Agréez, etc. J. HALÉVY.

Une Lettre amharique des Falachas ou Juifs d'Abyssinie.

ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላከ ፡ እሥራኤል ። መል
እክት ፡ የተላከ ፡ ከሀበሻ ፡ ከእሥራኤል ፡ ፈላሻ ፡ የሚበ
ል ። ይድረስ ፡ ከወንድሞቻችን ፡ ከማሕበረ ፡ እሥራኤል ፡
ከሊቀ ፡ መምሮችም ፡ በየሩሳሌም ፡ በፈረንጅ ፡ ሀገርም ፡
በሁሉ ፡ ሀገር ፡ ያለሕ ፡ ማሕበረ ፡ እሥራኤል ። ሰላም ፡
ሰላም ፡ ደኅና ፡ አላችሁን ፡ እኛ ፡ መስኪኖች ፡ ነን ፡ እዞ
ኑልን ። በአጤ ፡ ቴዎድሮስ ፡ በዮሐንስ ፡ ጊዜ ፡ ተጠመቁ ፡
አሉን ፡ በኃይል ፡ አንገታችንን ፡ ሰጠን ፡ የአብርሃም ፡ አ
ምላክ ፡ የይስሐቅ ፡ የያዕቆብ ፡ አምላክ ፡ አወጣን ። በላን
ት ፡ ጸሎት ፡ ጥቂት ፡ ተረፍናል ። በፊት ፡ ብዙ ፡ ነበርን ፡
በፊት ፡ ሁላት ፡ መቶ ፡ ቤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነበረ ፡ ዞ

1. AB (AP) signifie encore « chef » (de *abba*, Br., 3816), par métaphore « vieux » (Br., 3821 ; cf. l'usage parallèle de l'hébreu זָקֵן). Puis, dans un ordre d'idées tout différent, et seulement par suite d'une homophonie fortuite : « creux, cavité » (de *aptu*, Br., 3815, aram. אַפְּתָא ; cf. héb. אֵפָה, « mesure de capacité »). Enfin, par métaphore : « maison » (primitivement : une « grotte ou caverne ; » Br., 3817) et « abîme, mer, océan » (Br., 3822 = « creux immense sans fond, » ἄβυσσος). Il va de soi que, en raison de ces circonstances, la syllabe AB ne peut représenter qu'un idéogramme basé sur l'assyrien sémitique.



ሬ ፡ ስላሳ ፡ ተረፈ ። በድርቡሽ ፡ ጊዜ ፡ ብዙ ፡ ብዙ ፡ በረ
ሀብ ፡ ሞተ ፡ በጸሎታችሁ ፡ ዛሬ ፡ መልካም ፡ ንጉሥ ፡ አ
ገኛን ፡ ምኒልክ ፡ እያባታችሁ ፡ ኑሩ ፡ አለ ፡ እግዚአብሔ
ር ፡ ብዙ ፡ እድሜ ፡ ይስጠው ። ዳሮ ፡ ግን ፡ የፈላጥ ፡
ደቀ ፡ መዘሙሮች ፡ ዛሬ ፡ በሀበሻ ፡ ሁሉ ፡ እየዘሩ ፡ ተጠ
መቁ ፡ ይላሉ ፡ ያልተጠመቀ ፡ ይደየን ፡ የተጠመቀ ፡ ይ
ደን ፡ እየሉ ። እኛ ፡ ግን ፡ በሙሴ ፡ ሕግ ፡ እንታገላለን ።
ስለ ፡ አምላከ ፡ እሥራኤል ፡ ጸሎት ፡ እርዱን ። ይሀን ፡ የ
ጻፉ ፡ አባ ፡ አረየን ፡ አባ ፡ ጠይም ፡ ሊቀ ፡ ካህናት ፡ ጽ
ሀፊው ፡ ደብተራ ፡ ተካ ፡ ይግባ ፡ ከማሕበረ ፡ እሥራኤ
ል ፡ ከሊቀ ፡ መምሮችም ፡ በእደ ፡ ያዕቆብ ፡ ወልደ ፡ ሙ
ሴ ፡ እኛን ፡ ሊያይ ፡ የመጣው ። እኛ ፡ ብዙ ፡ እጅግ ፡ ደ
ስ ፡ አለን ፡ አንድ ፡ እሥራኤል ፡ ቢመጣ ፡ ደስ ፡ አለን ።
ሰላም ፡ ሰላም ፡ ብዙ ፡ ለናንት ፡ የእሥራኤል ፡ ልጆች ፡
በሙሴ ፡ ሕግ ፡ ያላችሁ ፡ ወንድሞቻች ። ወንድሞቻችን ፡
ሆይ ፡ አትርሱን ፡ እኛ ፡ መስኪኖች ፡ ነን ፡ መጻህፍት ፡ ጠ
ፉ ፡ ድርቡሽ ፡ በእሳት ፡ አስቃጠላቸው ፡ የተማሪ ፡ ቤት ፡
ያለነም ፡ ጠፉ ። ጸሎት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አድርጉልን ፡ በ
አስራ ፡ ሁለት ፡ ኛው ፡ ጨረቃ ፡ በሰረቀ ፡ በአስራ ፡ ስም
ንት ፡ ቀን ፡ በጉራባ ፡ ሰቀልት ፡ ተጻፈ ።

Soit loué Dieu, Seigneur d'Israël !

Lettre envoyée de l'Abyssinie par les Israélites, dits Falachas, pour qu'elle parvienne à nos frères, dans les communautés israélites, aux grands docteurs, tant à Jérusalem qu'aux pays des Francs et dans tous les pays où il y a des communautés israélites.

Salut ! Salut !

Comment êtes-vous? Nous sommes dans une profonde misère. Ayez pitié de nous !

Au temps des rois Téwoderos et Jean, on a cherché à nous convertir de force. Nous avons donné nos cous[1], et le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob nous a sauvés.

Par vos prières, un petit nombre d'entre nous est encore resté. Auparavant, nous étions très nombreux. Auparavant, il

1. Sous-entendu : « pour être égorgés, » c'est-à-dire : « notre vie ».

y avait deux cents synagogues; il n'en reste aujourd'hui que trente. Au temps des Derviches, un nombre effrayant d'hommes sont morts de faim.

Par vos prières, nous avons aujourd'hui un bon roi. Menilek nous a dit : « Restez comme vos pères. » Que Dieu lui accorde longue vie! Cependant, les disciples de Flad[1] parcourent aujourd'hui toute l'Abyssinie et disent : « Baptisez-vous; celui qui ne se baptisera pas sera condamné; celui qui se baptisera sera sauvé. » Mais nous autres, nous luttons pour les lois de Moïse.

Par le Seigneur d'Israël, aidez-nous par vos prières!

La présente a été écrite par Abba Areien, Abba Theim, grands prêtres, par le scribe Debtera Teka, pour qu'elle arrive dans les communautés israélites et chez les grands docteurs par la main de Jacob, fils de Moïse, qui est venu nous voir. Cela nous a fait beaucoup de plaisir; quand un Israélite vient nous voir, nous avons du plaisir.

Salut! Salut! Beaucoup à vous, fils d'Israël, nos frères, qui êtes dans la loi de Moïse.

Oh! nos frères! ne nous oubliez pas! Nous sommes dans une grande misère. Nos livres ont été anéantis, les Derviches les ont brûlés par le feu. Nous n'avons plus d'écoles, elles sont détruites. Priez Dieu pour nous!

Écrit à Gouraba-Sekelt, le dix-huit de la lune au douzième mois.

JACQUES FAÏTLOVITSCH[2].

1. Les élèves des écoles fondées par le missionnaire de ce nom.

2. Mon élève, M. J. Faïtlovitsch, revenu récemment d'une importante excursion en Abyssinie, a apporté cette lettre écrite par les chefs de la communauté falacha de Gouraba-Sekelt, dans la province de Dembéya. Le rapport qu'il vient d'adresser à M. le baron Edmond de Rothschild, le généreux fauteur de cette entreprise si intéressante au point de vue de l'histoire de la dispersion juive, confirme en tous points le rapport que j'ai adressé à l'Alliance israélite et à la Société de géographie de Paris, en 1869, au retour de mon voyage d'exploration chez la même population abyssine. A cette occasion, comme à d'autres occasions plus tard, j'ai vraiment joué de malheur. Outre les difficultés de voyager dans un pays désorganisé par la guerre contre les Anglais, mon récit a rencontré une contradiction insurmontable de la part d'un des membres les plus influents de l'Alliance, qui résidait souvent en Orient, M. Charles Netter. Je ne sais par quelle aberration momentanée M. Netter, homme excellent et de grand

BIBLIOGRAPHIE

About Hebrew Manuscripts, by Elkan Nathan Adler. Henri Frowde, Oxford University Press Warehouse 1905.

Mélanges de mémoires tirés à part et formant une très importante contribution aux manuscrits hébreux. *Quelques chapitres manquants de Ben-Sira* (VII, 29-XII, 1) qui complètent si heureusement

mérite d'ailleurs, m'accusa formellement devant la Commission de n'avoir pas été en Abyssinie, et refusa même d'ajouter foi au jeune Falacha ramené par moi de Dembĕya, pour être placé à l'école orientale de l'Alliance, en affirmant que c'était un nègre que j'aurais acheté dans un marché d'esclaves au Soudan. Cette accusation gratuite fut naturellement démentie, quelques mois après, par les témoignages de M. Münzinger, vice-consul de France, et de divers Européens qui m'ont vu en Abyssinie; mais la fâcheuse impression est restée auprès du Comité et causa la perte d'un mémoire étendu sur mon voyage, que j'avais remis au Bureau de l'Alliance avant de partir pour l'Arabie méridionale. On m'a dit qu'il avait été la proie des flammes pendant les troubles de la Commune. Malgré cette malechance, le désir d'améliorer la situation de nos coreligionnaires d'Abyssinie m'obsédait sans cesse. Depuis ce moment, je ne me suis pas lassé de demander la fondation, par l'Alliance, d'une école en Abyssinie ou dans un pays limitrophe accessible aux Falachas. Comme aujourd'hui, les Falachas ne demandaient alors que des livres et des écoles pour instruire leurs enfants. On m'a renvoyé d'année en année, circonstance qui a découragé les élèves que j'avais successivement préparés, aux Hautes Études, pour entreprendre un nouveau voyage chez la même population. Si les relations des Falachas avec le judaisme européen étaient établies au moyen des écoles, on aurait évité les malheurs de la famine et des conversions forcées qui ont coûté la vie et la conscience à des milliers de ces pauvres coreligionnaires. Lamentablement réduits qu'ils sont aujourd'hui, ils luttent encore avec le même enthousiasme contre le fanatisme convertisseur des petits tyrans locaux et des missionnaires soudoyés par l'argent du piétisme européen. O les braves cœurs ! O les fidèles de l'Alliance du Sinaï ! Est-il possible que vos cris de détresse : « Livres et écoles ! » ne trouvent pas d'écho dans l'âme des milliers de coreligionnaires riches, si généreux lorsqu'il s'agit de soulager les misères humaines ! Et quelle misère est plus digne de compassion que la vôtre, qui menace d'étouffer vos âmes avides de lumière dans la fange de la plus abjecte barbarie ! Non, je ne peux pas croire que le judaïsme du monde entier reste sourd à vos supplications. L'exemple du noble Mécène grâce auquel les anciennes relations, interrompues pendant trente-huit ans, sont de nouveau rétablies, sera suivi pour l'amélioration de votre sort. En attendant cette heure bénie, je m'empresse de féliciter très vivement M. Faitlovitsch du zèle et de l'intelligence qu'il a déployés dans l'accomplissement de sa mission, si fructueuse à d'autres points de vue encore. J. HALÉVY.

le gros du livre publié par Schechter (p. 1-16); *Karaitica* concerne la littérature de la secte antitalmudique, qui existe encore dans quelques villes d'Orient et surtout dans la Russie méridionale (p. 19-33); catalogue d'un ancien libraire trouvé dans la Gueniza de Fostat et qui semble être du XIIe siècle. Il contient le titre de plus de cent ouvrages, en partie reliés, parmi lesquels plusieurs ouvrages perdus des Géonim (p. 37-48); résumé des études de M. L. Blau sur la Bible comme livre (p. 51-64); une lettre de Menasseh ben Israël en espagnol, sur la chronologie biblique (p. 67-77); littérature juive et la diaspore, esquisse rapide, mais substantielle, de l'histoire littéraire juive à travers les époques de la dispersion, avec égards à l'ancienne littérature chrétienne (p. 81-99); deux lectures, l'une sur le genre piquant (*The Humours*) dans les manuscrits hébreux (p. 103-112), l'autre sur la romance des imprimés hébreux, traitent d'une manière intéressante les diverses illustrations des *Haggadas* et d'autres écrits populaires (p. 115-132). Le recueil se termine par un important mémoire de M. le professeur W. Bacher, intitulé : « Contribution à la littérature judéo-persane » (*Zur jüdisch-persischen Litteratur*), contenant la nomenclature et l'analyse essentielle de neuf manuscrits de la collection que M. E. N. Adler acquit à Buchara et à Téhéran. Nous ne pouvons mieux faire que de traduire les paroles de l'éminent orientaliste : « En publiant ici la teneur exacte de ces neuf manuscrits, je suis guidé par l'intention d'élargir la connaissance de la littérature persane en écriture hébraïque et d'offrir ainsi surtout une contribution à l'histoire de la poésie judéo-persane. Mais, même les éléments des manuscrits à décrire, qui consistent soit en produits de la poésie hébraïque, soit en poèmes d'auteurs persans non juifs, nous ouvrent une vie intime (*Einblick*) dans la vie d'esprit (*Geistesleben*) et la culture des Juifs parlant le persan, en distinguant, grâce à eux, quels éléments de la poésie médiévale hébraïque, d'une part, de la si riche poésie persane, de l'autre, ont trouvé entrée chez eux et acquis droit de domicile (*Heimatsrecht gewonnen*). » Cette contribution à la littérature judéo-persane se joint aux articles antérieurs du savant professeur, dans lesquels il a fait la description de deux manuscrits venant également de la collection Adler, ainsi que d'un livre de poésies imprimé à Jérusalem, sous le titre de *Yismach Israël* (ישמח ישראל). Grâce à l'infatigable activité de M. Bacher et à la solidité de sa méthode, l'histoire de la diaspore orientale commence à sortir des ténèbres séculaires qui la rendaient inaccessible aux recherches du monde savant[1].

J. HALÉVY.

1. Par suite de l'abondance des matières, le reste de la bibliographie est renvoyé au prochain numéro.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Habacuc.

On ne possède aucune donnée certaine sur la vie de ce prophète. Il ressort de ses compositions qu'il prêchait à Jérusalem pendant les premiers progrès de l'armée chaldéo-babylonienne dans la Syrie septentrionale. Habacuc prévoit la dévastation imminente de la Judée et adresse des prières à Yahwé pour qu'il arrête les féroces envahisseurs.

CHAPITRE PREMIER

1. Vision grave vue par le prophète Habacuc.

***

5. Voyez, regardez ce qui se passe chez les peuples
Et vous serez frappés de stupeur,
Car un événement aura lieu dans vos jours;
Si on le raconte il paraît incroyable :
6. Voici, Yahwé fait susciter les Chaldéens,
Ce peuple cruel et impétueux,
Destiné à aller au plus loin de la terre,
Pour s'emparer de régions habitées qui ne lui appartiennent point.

***

7. Il est effrayant, terrible;
Par lui se manifestera le jugement, ainsi que la suprême grandeur (de Yahwé).

8. Ses chevaux sont plus prompts que les léopards,
Les sabots de ses coursiers sont plus tranchants que (les ongles des) loups du soir;
Ses cavaliers viennent de loin;
Ils accourent au vol, comme l'aigle prompt à dévorer.
9. Toute (cette foule) vient pour (pratiquer) la violence;
Le mouvement de sa face aspire la guerre,
Et il rassemble des captifs nombreux comme le sable.

***

10. Lui (le Chaldéen) se moque des rois;
Les princes sont pour lui un objet de risée.
Il rit de n'importe quelle forteresse;
Il accumule de la terre et s'en empare.
11. Alors son esprit (son intelligence) partit, disparut,
Et il fit de sa force son dieu.

Prière.

2. J'ai clamé : « Jusqu'à quand! » ô Yahwé,
Et tu n'entends pas!
J'ai crié vers toi : « Violence (partout)! »
Et tu ne viens pas au secours!
3. Pourquoi me fais-tu voir l'iniquité,
Contempler la perversité?
Le pillage et la violence sont devant moi;
Les querelles naissent et les disputes se lèvent.
4. C'est pourquoi l'enseignement faiblit
Et la décision ne sort plus depuis longtemps,
Car le criminel anéantit le juste,
(Et) partant le jugement sort prévariqué.

***

12. N'es-tu pas miséricordieux, ô Yahwé!
O mon Dieu, mon Saint, (fais) que nous ne mourions pas
Tu l'as placé en qualité de (verge de) jugement,
Et tu l'as destiné à être une épée pour châtier.
13. (Toi) dont les yeux sont trop purs pour voir le mal,
(Toi) qui es incapable de regarder la perversité,
Comment peux-tu regarder (tranquillement) les traîtres,
Te taire lorsque le méchant dévore celui qui est plus juste que lui?

*
* *

14. Tu as réduit l'homme à l'état des poissons de la mer,
A l'état de reptiles que personne ne gouverne.
15. Il (le Chaldéen) a tout pris avec l'hameçon,
(Tout) poussé dans son rets,
(Tout) ramassé dans son filet,
Voilà pourquoi il tressaute de joie!
16. Voilà pourquoi il apporte des offrandes à son rets,
Grille de l'encens à son filet;
Car par eux il a une grasse ration
Et un repas succulent.
17. Doit-il contre tout dégainer son épée
Et toujours massacrer les peuples sans pitié?

COMMENTAIRE

1. מַשָּׂא, « charge, fardeau » (de נשׂא, « porter »), appliqué à la parole, a développé le sens de « parole insistante, avertissement » (Proverbes, xxx, 1), et, en style religieux, celui de « vision ou prophétie de malheur » (cf. Jérémie, xxiii, 33-38).

חֲבַקּוּק, plus correct serait חַבְקוּק, conformément à la transcription des Septante Αϐϐακουκ, Αμϐακουκ (le κ final a été confondu avec μ, ainsi Αϐϐακουμ, Αμϐακουμ). En assyrien, *hambaququ* est le nom d'une plante potagère.

Les versets 2-4 contiennent une prière que le prophète adresse à Yahwé, où il se plaint de l'oppression extrême commise par le méchant sur le juste; l'iniquité et la violence dominent partout, le droit et la justice succombent, à tel point qu'on peut douter que Yahwé gouverne le monde. Le méchant est le prince chaldéen, visiblement Nabuchodonosor, vainqueur du roi égyptien Nechao, dans la bataille de Karkemiš, et fondateur de la nouvelle suprématie babylonienne sur la Syro-Phénicie, y compris la Judée. Tous ces peuples ont vu alors peser sur eux un joug beaucoup plus lourd que dans le passé, et l'arbitraire et la rapacité des fonctionnaires de haut en bas mettaient les peuples au désespoir, surtout en Judée, où la résistance était plus difficile à abattre. Cette prière, qui sup-

pose un certain temps de gouvernement babylonien en Palestine, ne convient guère au contenu des versets 5-10, qui dépeignent le surgissement des Chaldéens comme peuple dominant et la marche rapide et irrésistible de l'orient en occident. M. Giesbrecht (cité par W.) a parfaitement noté cette incohérence, et il déduit que 5-11 est un oracle plus ancien, visant la première apparition des Chaldéens. Cependant, quand on remarque qu'aucun livre prophétique ne débute par une prière, on est conduit à conclure que le groupe 2-4 a sa place adéquate avant le verset 12, qui forme la suite naturelle de la prière remplissant le reste du chapitre. J'ai rétabli cet ordre dans la traduction.

5 (2). Annonce de l'apparition des Chaldéens dans les pays de l'ouest. Jusqu'à la chute de Ninive, les Chaldéo-Babyloniens se trouvaient très opprimés sous le gouvernement despotique de l'Assyrie, qui avait de fréquents soulèvements à réprimer. Personne ne prévit que les Babyloniens, à peine délivrés du joug assyrien, deviendraient à leur tour des tyrans et des despotes, et cependant ce prodige s'est réalisé à un degré suprême; de là l'étonnement et la stupéfaction générale qui n'augurait rien de bon de ce nouvel empire belliqueux. L'appel רְאוּ s'adresse aux Judéens, et בגוים doit avoir la nuance de « ce qui se passe parmi les peuples; » à noter cependant que les Septante ont lu בוזים (*οἱ καταφρονηταί*), « les méprisants, » visant ceux qui tiennent en mépris les prédictions prophétiques.

Lire וְהִתַּמְּהוּ תְּמָהוּ, juxtaposition énergique de deux voix du verbe תָּמַהּ, « s'étonner; » la leçon התמהמהו, d'après Isaïe, XXIX, 39, n'est pas tout à fait satisfaisante, et là encore il faut corriger וְשָׁעוּ pour וְשׁעוּ et וְתָמָהוּ pour תְּמָהוּ, « les assaillants se sont arrêtés pleins d'étonnement, ils se sont divertis puis ont disparu ». Par réminiscence du mot וְשׁעוּ, les Septante ont ajouté dans notre verset *καὶ ἀφανίσθητε*.

6 (3). Le sujet du verbe מֵקִים est certainement Yahwé, mais le suffixe de הִנְנִי ne l'indique pas assez clairement; je

lirais volontiers 'כי הנ' י = כי הנה יהוה. Cf. l'explication du verset 7.

מַר, au propre « amer, » a ici le sens de « naturel rude, cruel ».

נִמְהָר, « fougueux, impétueux, insensé » (Isaïe, XXXII, 4). Je donne la préférence à la lecture מרחקי sur מרחבי, qui convient moins ici : aller dans des pays lointains pour s'emparer des territoires étrangers, n'est-ce pas un acte à la fois cruel et insensé ?

7 (4). Les suffixes de משפטו ושאתו se rapportent à Yahwé : par l'intermédiaire du terrible Chaldéen sortira, se manifestera le jugement (= le châtiment) et la grandeur incomparable (Job, XIII, 11) de Yahwé, car c'est lui qui a inspiré l'idée de cette course folle et destructive au Chaldéen, qu'il a choisi pour être l'instrument de sa justice.

8 (5). Les chevaux du Chaldéen, סוסיו, sont dépeints comme féroces et plus rapides à la course que les léopards qui se jettent sur leur proie.

Plus difficile à comprendre est l'image des « loups du soir, » où le verbe וְחַדּוּ, « sont plus aigus, » doit se rapporter au mot parallèle פרשיו, « ses coursiers ; » mais que signifie le mot précédent וּפָשׁוּ, dont le sens « et se multiplient » surcharge inutilement l'image? L'idée de corriger ופשו en שִׁנָּיו, « les dents, » conviendrait au contexte, mais la grande différence des lettres me fait hésiter. Il me paraît vraisemblable qu'il y a une image analogue à Isaïe, V, 28, ce qui amène à voir dans ופשו une altération de 'פַּרְסוֹת = פַּרְסו, « les sabots des coursiers, » que le poète imagine plus tranchants ou pénétrant dans les chairs que les ongles des loups. En tous cas, quoi que disent les critiques, les deux mots sont authentiques, bien que la forme primitive du premier ne soit pas encore rétablie avec certitude. Le mot פרשיו, qui commence le second hémistiche, est employé dans le sens de « cavaliers, » qui est aussi fréquent que celui de « coursiers » ou « chevaux de selle ».

Les cavaliers chaldéens viennent de loin et accourent comme l'aigle qui se précipite (חָשׁ) pour dévorer sa proie.

9 (6). Toute cette armée vient pour commettre des actes de violence, des meurtres, des déprédations (חָמָס, v. 3).

M. Wellhausen met un point d'interrogation après מְגַמַּת et ajoute avec raison : « On conjecture la signification de « aspiration » (*Streben*), mais « l'aspiration de leur face est en devant » donnerait ici un sens trop faible ; de plus, ni *qadîma* ni *qêdma* ne signifient « vers le devant » (*nach vorn*). » Si je ne me trompe, מגמת est pour מְגַמְּאַת ,מְגַמֵּאת, de גמא, « aspirer » (le terrain de bataille ; Job, xxix, 24) et « aspirer ou humer de l'eau » (Genèse, xxiv, 17) ; le sens général de « aspiration » peut donc être maintenu à bon droit. Des deux mots suivants, פניהם קדימה, le premier étonne par l'emploi du suffixe pluriel ; le singulier פָּנָיו cadre mieux avec le nombre singulier du sujet : כֻּלֹּה et יָבוֹא, tandis que le second est certainement corrompu. En y reliant le ם final du mot précédent, j'incline à corriger מגמת פניהם קדימה en מְגַמַּ(א)ת פָּנָיו מִלְחָמָה, « l'aspiration de sa face est la guerre, » c'est-à-dire : Il n'aspire qu'à porter la guerre partout, naturellement pour faire de nombreux captifs et s'enrichir de leur travail et de leurs biens. La phrase suivante ויאסף כחול שבי annonce qu'il a parfaitement réussi dans ses entreprises.

10 (7). Il se moque autant des rois et des princes que des forteresses où ils s'imaginent pouvoir lui résister. Si la forteresse est placée sur une hauteur, il fait construire de hautes terrasses et la prend, car personne n'ose résister à son attaque. Les Babyloniens sont passés maîtres dans les travaux de terrassement. Cette description convient entièrement à l'invasion des Chaldéens en Syrie et ne contient pas la moindre allusion à l'irruption éphémère des Scythes rapportée par Hérodote, relation qui, en ce qui concerne la Syro-Phénicie, ne repose que sur le dire des prêtres philistins (contre Ew., W. et d'autres). Jérémie les ignore également.

11. L'importance de ce verset a été étrangement méconnue

par la critique dominante, et, comme toujours, on l'a retranché sans scrupule, et avec lui les mots לא נמות du verset 14. Sur le sens de ce passage excommunié, W. conjecture dubitativement la correction de רוח en ברוח et de וְאָשֵׁם en וַיָּשֶׂם, mots qui, si j'ai bien compris, pourraient se rapporter à la disparition soudaine des Scythes. Mais je pense comme lui sur l'insupportabilité de זוּ dans le contexte.

Le sens de l'ensemble dégagé ci-dessus permet déjà l'intelligence du premier hémistiche : רוּחוֹ (pour רוּחַ) אָז חָלַף וַיַּעֲבֹר : lorsque le Chaldéen vit que tout lui réussit et qu'il est devenu maître absolu de tant de peuples et de pays, il a tout à fait perdu la tête, comme on dit populairement; mot à mot : « alors partit son esprit (= son bon sens) et passa. » Au lieu d'agir avec réflexion et sagement, il a agi comme un insensé. En nous pénétrant de la manière de penser propre aux prophètes, nous trouvons sans peine comment le conquérant babylonien devait agir, s'il s'était donné le temps de réfléchir sur la cause cachée de sa fortune rapide et incomparable. Il aurait alors facilement trouvé qu'il n'était qu'un instrument de châtiment dans la main du Dieu suprême qui traite les peuples selon leur mérite, et avant tout son propre peuple, Israël. C'est la puissance de Yahwé qu'il devait reconnaître dans ces événements extraordinaires s'il était sage, mais, pris d'une idée folle, il ne l'a pas reconnue. Le thème de notre prophète est déjà traité par Isaïe (x, 5-11) et dans le cantique dit de Moïse (Deutéronome, xxxii, 26-30). Ce passage mérite d'être cité littéralement, parce qu'il offre la véritable portée de la pensée de Habacuc, et même le modèle dont il s'est particulièrement inspiré :

« J'avais l'intention de les anéantir,
De faire disparaître leur souvenir parmi les hommes,
Mais j'ai craint la prétention de l'ennemi;
J'ai tenu à ce que leurs adversaires ne méconnussent la vérité,
Qu'ils ne dissent : « Notre bras est superbe,
Et Yahwé n'a rien fait de tout cela. »
Car (les adversaires) sont une race privée de réflexion,

Et l'intelligence leur fait défaut.
S'ils étaient sages, ils auraient compris;
Ils auraient discerné cela dans leur propre intérêt, etc. »

Manque d'intelligence et de réflexion combiné avec une arrogance démesurée de la part de l'ennemi, appréhension douloureuse d'être anéanti de la part d'Israël, voilà les points saillants des deux passages. Il y a plus; cette dernière appréhension jette un jour éclatant sur le malchanceux לֹא נָמוּת et en garantit l'authenticité. Exemple instructif de la légèreté avec laquelle les opérations chirurgicales sont mises en pratique par l'École moderne.

L'acte insensé du Chaldéen doit donc se cacher dans l'hémistiche énigmatique suivant immédiatement : וְאָשֵׁם זוּ כֹחוֹ לֵאלֹהוֹ. Le verbe de la phrase se dégage presque instantanément en lisant וַיָּשֶׂם, « et il a fait; » et, étant donnée la présence distincte d'un complément direct suivi d'un complément indirect contenant la signification de « dieu, » אֱלֹהַ, on est immanquablement rappelé à la construction du verset Juges, VIII, 33, qui porte : וַיָּשִׂימוּ לָהֶם בַּעַל בְּרִית לֵאלֹהִים, « (les Sichémites) firent de Ba'al-Berith (leur) dieu, » ce qui serait au singulier וַיָּשֶׂם לוֹ ב׳ ב׳ לֵאלֹהִים. C'est exactement la construction et le sens de l'hémistiche que nous examinons, et il devient clair que la leçon primitive וישם לו כחו לאלהי׳ = וַיָּשֶׂם לוֹ כֹחוֹ לֵאלֹהִים, « et il fit de sa force son dieu, » en d'autres mots : il adore son dieu sous les emblèmes qui symbolisent sa force, son pouvoir sur les autres, כֹּחוֹ répond à בְּכֹחַ יָדִי d'Isaïe, x, 13, et à יָדֵנוּ du Deutéronome, XXXII, 27, comparez encore כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי (Deutéronome, VIII, 17). Les emblèmes de puissance tyrannique blâmés seront spécifiés au verset 16.

Ici se termine le premier oracle délivré pendant la marche des Babyloniens vers l'ouest, lorsque le bruit de leurs conquêtes rapides et sanguinaires commença à se répandre en Syrie. Habacuc prévoit les ruines qu'ils accumuleront en Judée

et voit en eux le bras fustigeant de Dieu, mais il se révolte à la pensée que ce soit le plus coupable qui soit chargé de châtier celui qui l'est beaucoup moins. Ce sentiment angoissant fait l'objet de la prière 2-4 et 12-17, indûment séparée par la négligence d'un copiste.

2. Le passé du verbe שִׁוַּעְתִּי oblige à voir dans עַד־אָנָה, « jusqu'à quand? », le complément direct. C'est une exclamation que pousse à hauts cris tout souffrant exaspéré de la longue durée de son mal. Dans l'hémistiche suivant, le mot חָמָס, « violence! », est également le complément du verbe אֶזְעַק, « je crie « violence! », sous-entendu « est partout, » ce qui remet bien en place le complément indirect אֵלֶיךָ.

3. תביט, lire אַבִּיט avec לָמָּה sous-entendu : « Pourquoi me fais-tu voir l'iniquité et pourquoi dois-je contempler la perversité? et (pourquoi) le pillage et la violence sont-ils devant mes yeux?

Couper ainsi la phrase suivante : Les querelles naissent (partout) וַיְהִי רִיב, et les disputes se lèvent יִנָּשֵׂא (pour יִשָּׂא). La présence des Babyloniens a provoqué de graves querelles entre les partis politiques, et les prophètes en avaient beaucoup à souffrir.

4. Par suite de ces scissions, l'enseignement prophétique perd son efficacité (תָּפוּג תּוֹרָה) et les jugements ne fonctionnent déjà plus depuis longtemps (לָנֶצַח), car, en voyant que le méchant extermine (מַכְרִית pour מַכְתִּיר) le juste, le jugement du monde devient nécessairement inexact (mot à mot : « sort un jugement tortu »). Ce faux jugement consiste dans la pensée que Yahwé ne fait aucune distinction entre le juste et le méchant, voire même favorise plutôt le méchant; cf. Jérémie, XII, 1; Malachie, II, 17; III, 14-15. Le terme צַדִּיק, « juste, » désigne ici celui qui est relativement plus juste ou plus vertueux que son meurtrier, et s'applique indifféremment à tous les individus ou peuples victimes du régime babylonien; le poète a soin de l'indiquer lui-même au verset 13.

12. Suite de la prière; pour la bien saisir, il faut corriger le

mot מְקֶדֶם, qui n'a aucune portée ici, en מְרַחֵם, « miséricordieux, » et alors la supplique לֹא נָמוּת est admirablement en situation. Plus qu'à tous les autres peuples, le régime babylonien menaçait de devenir fatal à Israël. Déjà extrêmement réduite par les dévastations assyriennes et la victoire égyptienne (II Rois, XXIII, 29-35), la petite Judée menaçait de sombrer et de disparaître du rang des nations, comme naguère le royaume éphraïmite. L'effusion du prophète reflète bien le triste état de son peuple en suppliant : N'es-tu pas miséricordieux, ô Yahwé, mon Dieu saint, ah! ne nous fais pas mourir (littéralement : « que nous ne mourions point! »). Nous savons bien que tu te sers du Chaldéen pour exercer ton jugement et qu'il est entre tes mains l'épée (צוּר, « lame d'épée »; Psaumes, LXXXIX, 43) qui châtie les coupables, mais ne permets pas qu'il nous extermine!

13. Jusqu'à présent nous savions que tes yeux sont trop purs pour supporter la vue du mal, que ton regard se révolte en apercevant l'iniquité, comment peux-tu regarder favorablement les traîtres à la morale et garder le silence en voyant que l'impie dévore ceux qui valent beaucoup mieux que lui?

14. Au lieu d'arrêter le méchant par un ordre foudroyant, tu réduis le genre humain à l'état des poissons de la mer, qui sont livrés à l'arbitraire des pêcheurs, et même à l'état des reptiles du sol que tout le monde écrase sans qu'ils puissent organiser leur défense sous l'égide d'une direction régulière (מושל).

15. Développement de l'image relative à la pêche des poissons. Le suffixe de כֻּלֹּה se rapporte à אָדָם et הֶעֱלָה = הֶעֱלָהּ. Il prend tout un à un avec l'hameçon et des masses ensemble avec diverses sortes de filets (חרם, מכמרת), et, s'étant assuré une domination incontestée, il exulte de joie (ישמח ויגיל), allusion à ses railleries à l'égard des rois et de leurs forteresses (v. 10).

16. L'autre conséquence de ses victoires stupéfiantes est qu'il voue à ses instruments de pêche, rets, filets, c'est-à-dire aux armes qui lui ont procuré la toute-puissance sur tant de peuples, un culte régulier avec sacrifices et encens comme à une

divinité suprême. C'est le développement de l'idée présentée au verset corrigé 11 וַיָּשֶׂם לוֹ כֹּחוֹ לֵאלֹהִים. Le culte des armes de guerre par les Assyro-Babyloniens a été, depuis les dernières découvertes, constaté par des scènes gravées, d'une authenticité indiscutable, et, de telle façon, il est inutile de rappeler l'habitude analogue chez les Scythes, comme on l'a fait jusqu'à présent.

La raison de ce culte est présentée comme résultat de pur égoïsme : c'est que les armes lui procurent des rations grasses et des mets succulents, tandis que, s'il était resté tranquille chez lui, il aurait dû se contenter de faire de maigres repas.

17. Corrections inévitables : חַרְבּוֹ pour חֶרְמוֹ et יַהֲרֹג pour לַהֲרֹג; moins décisive est celle de הַעֹלָם pour הַעַל בֵּן (Giesebrecht, Wellhausen), parce que la formule interrogative est d'ordinaire הַלְעֹלָם; puis, l'emploi de עֹלָם fait supposer l'établissement depuis quelques temps du régime babylonien, accompagné d'exactions et de massacres en Judée, événements dont il n'existe aucune trace dans la description précédente. Il me paraît peu vraisemblable que notre prophète fut témoin de tels attentats contre ses compatriotes sans gémir et sans pousser la moindre plainte. Les cris déchirants de Jérémie devant le spectacle des malheurs de son peuple (Jérémie, IV, 31 ; VIII, 21-23, *passim*) ne laissent aucun doute à cet égard, et le silence de Habacuc ne peut s'expliquer qu'en supposant que sa prédiction eut lieu à un moment où l'armée babylonienne, tout en marchant dans la direction de la Judée, se trouvait encore passablement loin de ses frontières, et occupée à soumettre les peuples de la Mésopotamie ou de la Syrie septentrionale. Le danger était imminent, mais on ne sentait pas encore l'épée du potentat s'abattre sur la gorge, et un vague espoir subsistait encore que quelque obstacle imprévu l'empêcherait de réaliser son projet, entre autres l'apparition d'une armée égyptienne en Cœlésyrie, ce qui était toujours le rêve des Judéens. Ces considérations littéraires m'obligent à conserver le mot הַעַל et à corriger בֵּן en כֹּל, « va-t-il donc dégainer son épée contre tout? » ; savoir contre tous les peuples qu'il trouvera sur sa

route, Syriens, Phéniciens, Judéens, Égyptiens, peuples qui, dans tous les cas, valent mieux que lui. L'hémistiche suivant « et tuera-t-il continuellement des nations sans pitié? » confirme cette interprétation par l'emploi du terme général גוים, qui comprend en même temps la nation judéenne. Enfin, le fait que notre prophète espérait que l'armée babylonienne serait détruite par une coalition des peuples encore non entamés, résulte de II, 7-8. Voir le commentaire.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade.

(*Suite.*)

P. 197-198. La pièce substantielle de ce paragraphe consiste dans le soi-disant « Décalogue plus âgé ou aîné » (*Der ältere Dekalog*). Le lecteur français, peu initié à la critique superfine, demandera, étonné, dans quelles fouilles ce document précieux à été découvert. Je suis donc obligé de lui donner le renseignement qui l'éclairera tout à fait. Le décalogue, connu de tout le monde (Exode, XX; Deutéronome, V), composé en grande partie de prescriptions morales, formait le plus gros écueil menaçant de faire chavirer le léger esquif de la critique piétiste qui tient absolument à réduire le mosaïsme à un système de pures coutumes cultuelles, sans le moindre élément de moralité. Pour arriver à cette fin, et étant donné que le prophète Osée (VIII[e] siècle av. J.-C., IV, 2) fait déjà allusion à des lois éthiques qui viennent directement du décalogue connu (d'après les critiques « d'un décalogue contenant des préceptes moraux »), on s'était mis en tête de découvrir dans le Pentateuque une série de dix lois cultuelles qu'on proclama être antérieures. Les fouilles, dans cette matière peu cohérente, ont été faites par trois pionniers que nous désignerons par les initiales W, M et S, et les découvertes n'ont pas tardé à récompenser leurs peines, car chacun d'eux a retiré de l'oubli millé-

naire un décalogue particulier entièrement indépendant des autres. Nous avons donc maintenant la bonne fortune de posséder trois nouveaux décalogues antiques et un décalogue relativement jeune, qui peut venir de celui que le prophète Osée avait sous les yeux. Je ne saurais dire pourquoi M. Stade accorde si peu de place aux documents M et S, mais, puisqu'il en est ainsi, je dirai quelques mots sur le document W, qui a ses préférences. Ce document consiste dans Exode, XXXIV, 14-26, ainsi résumé : 1) N'adore pas d'autre dieu (v. 14); 2) Ne te fais pas des images de métal fondu (v. 17); 3) Tu observeras la fête des maṣṣoth (v. 18); 4) Tout premier-né est à moi (v. 19); 5) Six jours tu travailleras et au septième tu te reposeras (v. 21); 6) La fête des semaines tu célébreras (v. 22 *a*); 7) Tu célébreras la fête de la récolte à la fin de l'année (v. 22 *b*); 8) Trois fois l'année tes mâles paraîtront devant la face de Yahwé (v. 23; les critiques : « verront la face de Yahwé »); 9) Tu n'égorgeras pas, ayant du pain levé, l'agneau (שֶׂה pour דָּם) de mon offrande (pascale; v. 25 *a*); 10) L'offrande de la pâque ne doit pas rester jusqu'au matin (v. 25 *b*); 11) Tu apporteras à la maison de ton Dieu les prémisses des fruits précoces de la terre (v. 26 *a*); 12) Tu ne cuiras pas l'agneau dans le lait de sa mère (v. 26 *b*). » Voilà *douze* paroles (דְּבָרִים) d'un fond purement cultuel; le mal est qu'il y en a *deux* de trop. On se débarrasse de cette pléthore en retranchant soit les numéros 5 et 8 (Wellhausen), soit les numéros 4 et 8 (Stade). Mais, pour se former une opinion raisonnée, il faut attendre d'abord que ces deux savants arrivent à s'entendre, ensuite que leurs efforts réunis réussissent à prouver la non-valeur des décalogues M et S, car vraiment quatre décalogues à la fois, sans compter celui que nous connaissons, sont capables de donner une forte indigestion à l'estomac le plus valeureux.

P. 198-200. Ces pages (3) sont consacrées à la conception des devoirs envers le prochain. L'amour de la famille et du peuple, la politesse et l'hospitalité à l'égard de l'étranger, les ménagements à observer même envers l'ennemi, les soins recommandés en faveur des pauvres et des abandonnés sont

dûment relevés, bien que les aumônes agraires soient, sans la moindre ombre de raison, attribuées aux Chananéens. Mais si la loi, je me trompe, la coutume est, en somme, sortie indemne de l'enquête, l'Israélite, par contre, n'a pas échappé à des écorchures saignantes : « L'Israélite étant, selon la manière bédouine, dur envers soi comme envers les autres et cupide par-dessus le marché, cela (le commandement) était nécessaire » (*Da der Israelit nach Beduinenart, wie gegen sich, so gegen andere hart und dazu habgierig ist, so war das nöthig*)! C'est, depuis deux mille ans, le fruit ordinaire de la charité chrétienne, selon laquelle tout Juif est un Judas qui vend son Dieu et maître pour trente deniers. N'insistons pas; mais, au nom de la science, nous demandons si les créateurs de ces lois ou coutumes charitables n'étaient pas des Israélites. Sont-elles tombées du ciel, par un hasard inexplicable, juste au milieu d'une horde hébraïque anthropophobe, dans une chute d'aérolithes préhistorique qui n'a pas affecté les campements des autres bédouins?

Le revers de la médaille est naturellement tracé en noir foncé Partant d'une fausse prémisse qui confond l'acte individuel avec la coutume générale, et considérant la moindre anecdote ou hyperbole poétique comme un dogme aussi immuable qu'une parole d'évangile, les faiblesses et les erreurs de certains personnages bibliques sont enflées sous la plume des critiques et transformées en mœurs israélites générales, sous prétexte que le narrateur ne les désapprouve pas. On oublie qu'il n'écrit pas une vie de moines, mais un récit épique de grands chefs, rempli d'alternatives tantôt piquantes et anecdotiques, tantôt pieuses et miraculeuses. Jamais un auteur juif n'a considéré les ancêtres d'Israël comme des types de vertu parfaite. Moïse et les prophètes sont eux-mêmes compris dans la catégorie des faillibles. Yahwé, seul, est infaillible, parce qu'il exerce la justice suprême, souvent incompréhensible pour l'intelligence humaine. La conception de la vertu incarnée livrant un type moral qu'on doit imiter en tout, est purement chrétienne. Jésus constitue ce type ou modèle suprême dont les apôtres et les ermites sont les reproductions plus ou moins ressemblantes; le judaïsme ignore cette anthropolâtrie; il n'y

a qu'à constater le fait. On s'apitoie sur l'humiliation d'Abimelec, on s'indigne de l'ordre reçu de Yahwé d'enlever aux Égyptiens des vêtements et des vases d'or et d'argent, mais on trouve très comme il faut qu'Abimelec (et avant lui Pharaon) ait enlevé la sœur d'un étranger pour en faire sa concubine, ou que les Égyptiens aient réduit à un dur esclavage une nation qui était venue chez eux sur l'invitation d'un de leurs rois. Il me semble que le troubadour qui a tourné les rapts royaux au profit d'Abraham et de sa belle compagne et que l'habile conteur qui, grâce aux effets précieux des Égyptiens, a princièrement habillé les esclaves des deux sexes pour qu'ils puissent se présenter magnifiquement devant leur Dieu à la scène grandiose du Sinaï, il me semble qu'ils ont fait preuve de plus d'équité et de goût que les critiques piétistes. Je les entends dire : Dans l'Évangile, ces choses-là ne seraient pas possibles. J'y souscris des deux mains, puisque l'idée de la beauté et celle de la mise décente lui font absolument défaut. On y cherchera en vain les mots « beau, belle, » si fréquents dans la Bible, et, d'autre part, les vêtements recommandés aux fidèles parfaits (Matthieu, x, 9-11) restent bien en arrière de l'accoutrement des bédouins. Mais y a-t-il au moins le sentiment de l'humanité (*der Gedanke der Humanität*) qu'on refuse à l'ancien Israël? Ma myopie ne l'y découvre pas : Ni Jésus, ni les apôtres n'ont jamais donné une obole aux pauvres, ni exercé une hospitalité désintéressée, car le récit relatif au miracle d'avoir nourri plusieurs milliers d'hommes avec quelques pains et quelques poissons, se borne à ceux qui l'avaient accompagné depuis plusieurs jours sans manger (*ibid.*, xv, 32-38), et le sentiment de l'humanité désintéressée n'y est pour rien. Et tandis qu'Abraham intervient par pure humanité en faveur de Sodome (Genèse, xviii, 23-33), Jésus demande le salut pour ses croyants seulement et en exclut formellement tout le reste du genre humain (Jean, xvii, 9) : « C'est pour eux (les apôtres et les croyants) que je prie, *je ne prie point pour tout le monde*, mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi. Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à *toi* est à *moi*... Je ne prie pas pour eux seulement, mais encore pour ceux qui doivent

croire en *moi* par leur parole (Jean, XVII, 9-10, 20). » La prière de Moïse a d'autres vibrations. Yahwé lui ayant offert de remplacer par sa postérité la nation indigne retombée en idolâtrie après l'alliance contractée au Sinaï, Moïse sollicite la clémence de Dieu pour *tous les pécheurs*, en rappelant, d'une part, la satisfaction que leur destruction donnerait à leurs anciens oppresseurs, de l'autre, les promesses faites jadis à leurs ancêtres Abraham, Isaac et Jacob (Exode, XXXII, 9-14). Le lecteur trouvera sans peine de quel côté on sent les battements d'un cœur compatissant et humanitaire. Quand on a de tels égards pour les criminels mêmes, la compassion pour les bêtes[1] vient de soi et ne forme pas une singularité qui étonne l'École (*Doch ist der alte Israelit tierfreundlich*; Exode, XX, 10; XXIII, 5, 11 et suivants; Deutéronome, XIV, 21; XXII, 4 et suivants; XXV, 4). C'est déjà heureux qu'on n'attribue pas ce bon naturel à l'influence chananéenne, comme on le proclame d'ordinaire; mais, par cette concession, l'École fait inconsciemment un tort immense au véritable fondateur du christianisme. En effet, saint Paul, pensant que le bien-être des animaux est au-dessous de la dignité de Dieu, découvre, dans Deutéronome, XXV, 4, le privilège octroyé aux apôtres de vivre aux dépens de leurs affiliés : « Car il est écrit dans la loi de Moïse : Vous ne tiendrez pas la bouche liée au bœuf qui foule les grains. Dieu *se met-il en peine de ce qui regarde les bœufs?* Et n'est-ce pas plutôt pour nous-mêmes qu'il a fait cette ordonnance?... Celui qui laboure doit labourer avec espérance (de participer aux fruits de la terre); et aussi celui qui bat le grain doit le faire avec espérance d'y avoir part. Si donc nous avons semé parmi vous des (biens) spirituels, est-ce une grande chose que nous recueillions (un peu) de vos (biens) temporels?... Ainsi le

1. Un reflet puissant de cette compassion s'étend même aux arbres fruitiers dans les environs d'une ville assiégée. Quelle que soit la durée du siège, l'armée israélite peut se nourrir de leurs fruits, mais ne peut pas les couper, sous prétexte de nuire à l'ennemi : « L'arbre des champs, ajoute le législateur, est-il (dans l'état d') un homme qui peut se réfugier devant toi dans la ville assiégée? » (כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור; Deutéronome, XX, 19). Aucun peuple moderne n'a encore enregistré cette loi dans son code martial.

Seigneur a aussi ordonné à ceux qui annoncent l'évangile de vivre de l'évangile » (I Corinthiens, IX, 9-11, 14). C'est la justification de ce privilège accordé par Jésus aux prédicateurs de la Bonne-Nouvelle (Matthieu, x, 10-15). L'idéal des pharisiens se conforme au contraire au logion d'Hillel : « Ne faites pas de (l'enseignement de) la loi un moyen de gagner votre vie » (ולא תעשנה קרדם לחתך בה)[1].

Enfin, avec une parfaite méconnaissance des coutumes martiales universelles à l'ancienne époque, on caractérise l'Israélite comme vindicatif, brutal, cruel et sans pitié (*rachgierig*, *roh*, *grausam*, *erbarmungslos*). Les flots de sang innocent versé par le christianisme persécuteur depuis qu'il a cessé d'être persécuté, ces exterminations religieuses commises contre les juifs encore de nos jours, avec une sauvagerie de cannibales qui trouvent un plaisir extrême à prolonger l'agonie de leurs victimes, viennent, selon les pieux critiques, du fond *tolérant*, *doux*, *charitable et miséricordieux* de ses dispositions. On a beau dire. L'arbre se reconnaît par ses fruits (Matthieu, VII, 15-20 ; Luc, VI, 44) et l'histoire jugera.

Mais voilà une énumération incisive concernant les relations sexuelles et les jouissances de la vie. J'en ai relevé plus haut les nombreuses inexactitudes ; il sera cependant utile d'y attacher quelques remarques, en séparant les détails de la philippique :

1) « Un mot pour pudicité ou chasteté (*Keuschheit*) manque, donc aussi la conception. »

Remarque. En prenant à la lettre cette identification arbitraire, on arriverait à la conclusion absurde que les Allemands et les Français ignorent la chasteté, puisque les mots *Keusch*, chaste, et même le latin *castus*, signifient au propre « pur »[2].

2) « La relation des sexes est appréciée selon qu'elle est permise par le droit privé ou est sans suites fâcheuses au point de vue du culte. »

1. Mot à mot : « N'en faites pas une hache à couper ; » la figure est empruntée au métier du bûcheron. Sur le désintéressement absolu des rabbins, voyez plus haut.

2. Dans le Talmud, « chasteté » se dit צניעות ; le mot peut être très ancien.



Remarque : Le droit privé n'a pas empêché, chez plusieurs peuples, l'institution de la polyandrie, et les unions incestueuses n'ont jamais eu de suites fâcheuses au point de vue cultuel, non seulement chez les Égyptiens, les Perses et les Grecs, mais aussi chez les Hébreux de l'époque patriarcale.

3) « Adultère et prostitution contaminent la terre, parce qu'ils se produisent dans les cultes chananéens comme actes cultuels. »

Remarque. En bonne logique, il faudrait conclure qu'avant la conquête de la Palestine sur les Chananéens, l'adultère et la prostitution étaient choses permises en Israël. Est-ce sérieux? Sur l'expression méconnue « contaminer la terre, » voyez plus haut.

4) « Le commerce extra-nuptial de l'homme avec des femmes non mariées et non fiancées n'est pas choquant (*ist unanstössig*). »

Remarque. Généralisation peu justifiée de deux anecdotes uniques dans la Bible, et toutes deux se sont produites en rupture de ban dans des milieux non israélites. Samson entrant à Gaza pour taquiner les Philistins, ennemis de son peuple, se loge dans une auberge tenue par une femme de mœurs légères (par suite d'ordres policiers, les hôtels étaient confiés à des demi-mondaines. Code d'Hammurabi; Juges, XVI, 1 ; cf. Josué, II, 1). Dans Genèse, XXXVIII, c'est la bru chananéenne, admise dans la famille contre la défense expresse d'Abraham (XXIV, 3) qui joue ce tour à son beau-père Juda, pour se venger de ce qu'il avait tardé à la marier avec son troisième fils, après la mort des deux aînés qui l'avaient successivement épousée. Cette anecdote a naturellement pour but de justifier la défense d'Abraham, décelant une modique estime pour la vertu des femmes chananéennes. Le plus joli, c'est que les Chananéens de l'endroit ne la connaissaient pas et se défendaient même d'avoir parmi eux une femme vivant de la prostitution (לֹא הָיְתָה בָזֶה קְדֵשָׁה). N'est-il pas permis de s'étonner que des savants éminents aient pu s'égarer au point de dogmatiser ces anecdotes humoristiques pour en tirer une théorie sur les

mœurs nationales d'Israël avant la prédication des prophètes canoniques?

5) « La séduction d'une fille de maison (*einer Haustochter*) non mariée est un délit contre la propriété (*ein Eigentums-vergehen*). »

Remarque. Étrangement inexact : la loi oblige le séducteur à réhabiliter sa dupe par un mariage indissoluble; ce n'est qu'au cas où le père de la jeune fille ne voudrait pas consentir à ce mariage que la réhabilitation se fait au moyen d'une indemnité payée au père par le séducteur[1]. Le cas d'un enlèvement n'est pas prévu; aujourd'hui même il arrive rarement.

6) « Le sentiment moral de la femme reste peu développé par suite de la polygamie. »

Remarque. C'est exact, mais la défense de la polygamie dans le christianisme est d'un ordre purement religieux et nullement moral (Matthieu, v, 31-32; xix, 1-12). Cela est si vrai, que le mariage en soi est représenté comme une concession forcée : l'idéal est le célibat, car alors l'homme et la femme peuvent se consacrer entièrement au Seigneur (Jésus-Christ. I Corinthiens, vii, 25-40)[2].

7) « L'ébriété n'est pas honteuse (*Die Trunkenheit ist nicht schimplich*. Genèse, ix, 21 et suivants; xliii, 34; I Samuel, i, 13; II Samuel, xi, 13.) »

Remarque. Retirons d'abord II Samuel, xi, 13, où David enivre de propos délibéré le fidèle Urias, dans le but de l'empêcher d'aller voir sa femme, et Genèse, xliii, 34, où Joseph, travesti en Égyptien, boit jusqu'à l'ébriété avec ses frères qui ne le reconnaissent point. Que Joseph, enchanté de revoir son frère cadet Benjamin et de recevoir de bonnes nouvelles de son vieux père, ait absorbé plus que la mesure ordinaire de la boisson chère à Bacchus et en ait fait absorber à ses frères dans la même quantité, qui peut lui en faire un sujet de blâme sérieux? Un pareil cas est si rare, que personne, sauf les blâ-

1. Exode, xxii, 15-16; Deutéronome, xxiii, 29.
2. La polygamie est extrêmement rare chez les Juifs d'Orient et se borne au cas de stérilité du mariage; les Falachas d'Abyssinie sont strictement monogames, tandis que les chrétiens ne le sont pas.

meurs de bonne volonté, n'y fera attention; on ne conclura même pas que les Égyptiens fêtaient trop souvent la dive bouteille. Les deux autres exemples prouvent le contraire de ce qu'on veut en tirer. Noé, ivre, se découvre d'une façon indécente (Genèse, IX, 21 et suivants) et l'on sait combien la nudité est outrageuse en Orient, et tout particulièrement chez les Hébreux. Quant à Anne (I Samuel, I, 13), qui a été seulement soupçonnée d'avoir trop bu, sa réponse au grand prêtre Héli : « Ne considère pas ta servante comme une fille de Belia'al (mauvaise et débauchée), » montre clairement que l'ivresse était mal vue et qu'elle mettait son auteur au rang de la lie du peuple.

8) « Par contre, le fait que le suicide d'un héros qui succombe est tenu pour louable, s'explique selon § 91, A. 2. »

Remarque. J'y trouve trois citations à l'appui de la pensée que le motif de l'action réside dans la croyance selon laquelle l'homme descend au Šeol dans l'état du corps et dans le vêtement où il se trouvait au moment de la mort. Par malheur, ce motif mystique est subrepticement introduit à la place du motif fourni par les narrateurs eux-mêmes et qui est d'un caractère purement humain. Juges, IX, 54, peut servir de type adéquat. Le guerrier Abimelec, ayant eu la tête écrasée par une meule jetée par une femme, dit à son porte-arme : « Dégaine ton épée et achève-moi, afin qu'on ne dise pas de moi : Une femme l'a tué; » et cette sentence fut littéralement exécutée par le garçon. Nettement, le mobile de la mort est ici la fierté du guerrier et aucunement le désir de rentrer intact au Šeol, puisqu'il est déjà irrémédiablement mutilé. I Samuel, XXXI, de même, Saül, défaillant sous les traits des archers, dit à son porte-arme : « Dégaine ton épée et transperce-moi, afin que ces incirconcis ne me tuent pas après s'être moqués de moi ; » et voyant que le serviteur refusait de mettre la main sur lui, il se jeta sur son épée et mourut. Enfin, II Samuel, XVII, 23, Achitophel se suicide de dépit, parce qu'on n'a pas suivi son conseil. Qu'est-ce que tout cela a à voir avec la croyance relative au Šeol? Cette explication a évidemment pour but de refuser au guerrier israélite le sentiment de fierté et de stoïcisme devant la mort qu'on accorde

aux guerriers des autres peuples. Avilir l'Israélite dans toutes ses manifestations semble être le mot d'ordre de l'École.

P. 200-204. Ces pages se composent de quatre paragraphes : 101-104 ayant pour titres respectifs : 1° Le péché ; 2° La faute (*die Schuld*) ; 3° Les peines des péchés (*die Sündenstrafen*) ; 4° La rémission de la faute. Le pardon. L'expiation. L'ensemble constitue l'amplification des hypothèses soutenues dans les parties antérieures de l'ouvrage et contestées, avec preuves à l'appui, au courant de ces antinomies. Il serait oiseux de prolonger le débat par des redites point par point. Je crois plus utile de terminer cette partie en résumant les principaux défauts de méthode qui entraînent, selon moi, la caducité de la plupart des résultats proclamés.

1) La prétention d'édifier un système d'histoire religieuse sur des conjectures exégétiques impliquant des transformations et des mutilations de texte, dont les unes sont certainement fausses, les autres trop contestables pour qu'on puisse y insister.

2) La prétention, non moins exorbitante, de se fier au *sentiment personnel* au point de se croire en état de deviner ce que l'ancien Israélite possédait en fait de culte et de croyance, et surtout ce qu'il *ne pouvait pas posséder* en ces matières, tout en admettant qu'il ne subsiste pas de document religieux de cette époque dans les écrits bibliques dont nous disposons.

3) L'affirmation, purement arbitraire, que le récit de la Genèse, II-III, relatif à l'origine de l'homme et du péché, tout aussi bien que la prière d'Abraham pour les Sodomites, sont d'une provenance étrangère qu'on ne se donne même pas la peine de déterminer et de constater ailleurs par un commencement de preuve.

4) La généralisation effrénée qui pétrifie l'action ou la parole la plus insignifiante de n'importe quel particulier mentionné dans la Bible, en dogme cultuel ou théologique courant d'Israël tout entier.

5) La hantise d'une démonomanie maladive qui flaire dans les constitutions nationales d'Israël, dont le caractère rationaliste frappe les yeux les plus myopes, des arrière-pensées mystiques des plus vieilles époques de l'animisme.

6) Le contre-sens de comparer directement l'israélitisme anté-prophétique, créé d'instincts et de besoins nationaux qui nous resteront cachés à tout jamais, avec le christianisme, produit de l'anthropolâtrie gréco-romaine, introduite par une exégèse mystique et pseudo-épigraphique dans le judaïsme de cette époque tardive. Le yahwéisme des prophètes et encore moins le yahwéisme anté-prophétique n'y ont rien à voir. Entre un végétal naturel, poussé et épanoui par la sève du sol natal, et un végétal fabriqué en faïence ou en une autre matière inorganique, quelque minutieux que soient l'imitation et l'éclat du coloris qui surpasse parfois celui de la plante modèle, aucune comparaison scientifique ne saurait être établie. Il faut en laisser le choix au goût des preneurs. Pour le fond, et même pour certains détails cultuels qui lui sont propres, le christianisme ne peut, à ce que je pense, être raisonnablement mis en parallélisme qu'avec le système bouddhiste, dans lequel les conceptions de l'Homme-Dieu, et celle de la négation du monde réel, la renonciation à tout droit individuel, l'attente d'une transfiguration mystique proportionnée au degré de la foi dans le fondateur de la religion, sont les seules conditions du salut. Ces deux systèmes ont pour suprême idéal commun la vie isolée des anachorètes dirigée vers la contemplation mystique; leur comparaison est très légitime, et les nuances qui les différencient sont d'un haut intérêt pour l'histoire des religions.

DEUXIÈME SECTION

P. 204. Nous sommes maintenant arrivé à la deuxième section de l'ouvrage qui nous occupe. Le savant auteur envisage la transformation de la religion d'Israël à l'époque de la prophétie (*Die Umbildung der Religion Israels im Zeitalter der Prophetie*). Le 1er chapitre est consacré à l'exposition de l'activité des prophètes des VIIIe et VIIe siècles avant l'ère vulgaire, pendant lesquels eut lieu l'intervention de deux nouveaux facteurs du progrès religieux, savoir la prédication prophétique et les influences assyro-babyloniennes. Il ne viendra à l'idée de personne de contester ces faits confirmés par l'histoire; ce qui dépend de l'appréciation individuelle se borne à la déter-

mination de la nature exacte de ces influences, et l'on sait combien les avis peuvent différer lorsqu'il s'agit d'une matière aussi délicate. Les antinomies ont donc leur raison d'être, et nous tâcherons de les présenter avec toute la netteté commandée par l'importance du sujet.

I. Aperçu sur la marche du développement (§ 105, 1).

P. 204-205. « L'histoire de la vie spirituelle de l'humanité est l'histoire de l'appropriation des idées trouvées par des hommes particuliers, et maintenues très souvent (*zumeist*) en contradiction avec l'opinion des contemporains, parmi les peuples et les communautés religieuses, et par l'appropriation du capital spirituel (*des geistigen Besitzes*) de peuples particuliers par d'autres peuples. Cette règle de développement ressort spécialement claire dans l'histoire des religions, qui sont la base de toute la vie spirituelle de l'humanité. Les deux procédés (*beide Vorgänge*) se laissent observer dans le développement religieux d'Israël aux VIIIe et VIIe siècles, le temps le plus mouvementé de l'ancien Israël. Dans ce temps, de nouvelles idées affluèrent dans le peuple d'Israël et firent sortir sa vie spirituelle des sentiers depuis longtemps habituels : par la prédication des prophètes et par la propagande de la culture et du culte assyro-babyloniens. »

Sous la forme dont elle est annoncée, cette règle de développement spirituel de l'humanité peut bien, ce me semble, ne pas atteindre l'absolu. En dehors du progrès moral effectué par les hommes d'élite de la même nation et sur un fonds national latent, parfois en conflit avec les intérêts extérieurs, l'histoire nous montre constamment que les principaux peuples de l'antiquité, les Chinois, les Égyptiens, les Babyloniens et les Grecs, ne doivent à aucun peuple étranger leur développement moral. Les peuples voisins ont pu faire accepter quelques-unes de leurs divinités avec leurs rites matériels, mais on ne saurait leur attribuer le moindre pouvoir moralisateur. Ce pouvoir ne devient prépondérant que dans le cas de changement de religion, comme cela se constate dans le christianisme et l'islamisme, lesquels, malgré la réticence des zélateurs respectifs, ne vivent que de la morale juive. Si je ne me trompe, le savant auteur a déduit la règle en cause de ce cas

particulier, où la rupture avec les instincts natifs s'est produite d'une manière radicale et consciente. Ici, comme partout ailleurs, la généralisation hâtive est mauvaise conseillère, car ce pilier chancelant soutiendra assez faiblement l'échafaudage qui va bientôt s'y accumuler.

P. 205 (2). « Parmi les prophètes s'élèvent, au VIII[e] siècle et dans la seconde moitié du VII[e], nombre d'hommes au relief aigu (*scharf ausgeprägt*) dépassant de beaucoup le niveau de la prophétie jusqu'alors, avec la revendication d'être envoyés par Yahwé à son peuple pour lui annoncer la destruction imminente (*den bevorstehenden Untergang*) de son État. Ils pensent aux Assyriens... Yahwé même les conduit. Au cas où Israël ne se désisterait pas de sa conduite corrompue et ne satisferait pas les exigences de son Dieu, les Assyriens accompliront sur lui les châtiments de Yahwé. A côté de l'annonciation de la ruine se place ensuite l'appel au repentir et au retour à Yahwé, et les prophètes élèvent de nouveau d'une manière très forte la revendication de guider la vie privée et publique d'Israël. »

Comme on le voit, la nouvelle prophétie aurait pour mission principale d'annoncer la destruction de l'État, tandis que l'appel à l'amélioration morale viendrait en seconde ligne et consisterait dans la subordination à la direction prophétique. Une petite difficulté nous arrête. Le texte authentique de Panammou nous apprend que Tiglatpileser non seulement laissait en place les dynastes étrangers qui se soumettaient à sa souveraineté, mais encore qu'il leur accordait de hautes distinctions pour les services rendus. Le remplacement de la dynastie par un gouverneur assyrien, ce qui équivalait à l'annexion du pays à l'empire assyrien, ne se pratiquait qu'en cas de rébellion. Cette ligne politique était également poursuivie par les conquérants babyloniens. Les vassaux, sauf le tribut annuel et le contingent qu'ils avaient à fournir en cas de guerre, jouissaient d'une complète autonomie et portaient le titre de rois. Ces circonstances étant données, l'annonce brutale de la disparition de l'État n'est compréhensible qu'en admettant de la part du prophète la croyance que Yahwé agira sur l'esprit de l'envahisseur, pour qu'il refuse exceptionnellement toute promesse

de soumission de la part des gouvernants d'Israël, et ne donnera aucun quartier. Or, une pareille instigation de Yahwé n'est à son tour imaginable qu'à la condition que le peuple persiste dans sa désobéissance aux ordres divins. On voit aussitôt que la prédication morale des prophètes occupe le premier plan, tandis que la menace de destruction ne constitue qu'un moyen d'intimidation disciplinaire. Dans un certain raisonnement, quand un père dit à son bambin : Apprends ta leçon, sinon, j'appellerai le ramoneur qui t'emportera dans son sac ; son but principal serait l'appel du ramoneur, et la leçon un pendant bien secondaire. A défaut d'Assyriens et en général d'ennemis extérieurs, les prophètes attachent leurs prédications aux maux physiques : la famine, les sauterelles, la mortalité, etc., sans que la nature essentielle de ces fléaux ait la moindre importance en elle-même. En un mot, l'idée que l'annonce de la fin de la nationalité d'Israël est le but principal des prophéties des VIII[e] et VII[e] siècles pré-chrétiens est d'autant plus étrange que ces prophètes ne disent pas ce qui arriverait aux Assyriens au cas où l'amélioration morale demandée serait accomplie. Sous le règne de Sédécias, où la dépravation atteignit la dernière limite, Jérémie conseillait encore la soumission aux Chaldéens, afin de préserver l'État.

Mais quelles sont les idées nouvelles que ces prophètes auraient propagées ? Naturellement une grande partie de celles qu'Israël ignorait auparavant, d'après les affirmations que nous avons repoussées dans les discussions de la section précédente. Toutefois, il nous paraît bon d'en présenter le sommaire qui suit :

« Leur prédication amena à la religion des idées nouvelles, car elle part :

« 1) D'un jugement tout nouveau de circonstances politiques, sociales, religieuses et morales : elle voit corruption et péché là où, selon la conception populaire (*volkstümliche Auffassung*), les choses étaient légitimes (*rechtsbeschaffen waren*). »

Remarque. Confusion regrettable des coutumes populaires avec la légalité ; les dérèglements trop répandus sont souvent tolérés faute de possibilité de les supprimer, mais ne peuvent

jamais être regardés comme sanctionnés par les hommes religieux.

2) « Des idées nouvelles sur les exigences de Yahwé : elles sont d'espèce morale et ne s'épuisent pas dans le culte qui allie le peuple et Dieu. »

Remarque. Aucune religion au monde n'épuise les exigences des divinités nationales dans les rites cultuels seuls ; les idées morales ne manquent même pas totalement aux peuples les plus sauvages. Israël, même à l'époque des patriarches, avait depuis longtemps dépassé le stage du culte purement matérialiste. Ce caractère est d'ailleurs également constaté dans les textes les plus anciens de la Babylonie.

3) « De l'idée inouïe que Yahwé peut, dans sa colère, annuler (*aufheben*) la relation qui existe entre lui et Israël. Selon l'intelligence populaire, cela signifiait la fin du peuple et de la religion ; c'était mécréant, blasphématoire, antipatriotique. »

Remarque. La possibilité d'attribuer ces idées biscornues aux prophètes des VIII[e] et VII[e] siècles avant notre ère vient du vandalisme exégétique de l'École assez audacieuse pour retrancher des écrits prophétiques tous les passages, et ils sont légion, qui, après les menaces de destruction totale, contiennent des paroles de consolation au petit reste sauvé de la catastrophe, et destiné à recommencer une vie nationale plus morale et plus glorieuse que la première. Un tel abaissement de la prophétie, qui se serait vautrée avec plaisir dans le sang de ses compatriotes, parce qu'ils conservent les pratiques cultuelles qu'ils croient légitimes, ou parce qu'ils ignorent les raffinements moraux que le prophète a tirés de son cerveau surchauffé par l'extase, une telle cruauté de fauve envers ses congénères, dont le bon instinct se manifeste déjà par la liberté qu'ils lui accordent d'exprimer ouvertement ses dures admonestations, je me refuse à l'admettre sur la seule assertion de partisans d'un système qui a pour but avoué de justifier certaines théories du Nouveau Testament. Que l'Évangile fasse fi de l'idée de la patrie et du peuple, voire même de celle de la famille, c'est un phénomène qui s'explique par les tendances dissolvantes de l'époque romaine, où les juifs de la diaspore cherchaient à obtenir l'indigénat de l'empire. Mais violenter abominablement

les textes pour transformer les prophètes en précurseurs du nihilisme évangélique, c'est une opération illégitime qu'on ne doit pas laisser passer sans protestation.

4) « De la conviction que Yahwé interprète à Israël par les prophètes les événements du temps (*Dass Jahve Israël durch die Propheten die Zeitereignisse deutet*). »

Remarque. Je n'ai pas réussi à comprendre la portée de cette proposition; l'explication en sera peut-être donnée plus loin[1].

5) « Que Yahwé dirige l'histoire dans le but de faire un accommodement avec Israël (*zum Zwecke einer Auseindersetzung mit Israël*) et se sert à ce sujet des puissances du monde. »

Remarque. On ne voit guère la nouveauté de cette idée. Elle était déjà rudement mise en pratique par le prophète Élie (I Rois, XIX, 15) et par son disciple Élisée (II Rois, VIII, 7-13), et probablement aussi par des prophètes antérieurs qui prétendaient à diriger les relations politiques avec les peuples étrangers. Déjà avant Amos, les prophètes furent obligés de renoncer à la vie politique et s'estimaient heureux de pouvoir intervenir comme conseillers auprès des rois. C'est le seul trait nouveau que je trouve dans l'œuvre des prophètes « écrivains ». J'ignore pourquoi ce fait, bien historique, a été omis dans cette série, dont les numéros 4 et 5 appartiennent à la discipline de la corporation prophétique, mais n'ont aucun rapport avec l'enseignement moral. Le savant théologien semble avoir senti lui-même la modicité extrême de ces innovations, c'est pourquoi il revient avec une forte insistance sur le numéro 3, qu'il représente comme la clé de voûte de toute cette époque prophétique. Mais, sur ce point même, la contradiction produite par un doute instinctif se fait valoir dans l'esprit de l'auteur, et effectue tacitement l'effondrement de toute la combinaison. Après avoir exposé que, par l'annonce de la destruction, l'idée

1. Après réflexion, je crois en saisir la portée. La nouveauté attribuée à la conviction que Yahwé révèle aux prophètes les événements futurs (Amos, III, 7) a pour but de soutenir l'origine postérieure de l'histoire patriarcale et spécialement de Genèse, XVIII, 17-32, qui renverse tout le système de l'École.



de Yahwé se sépare de celle de la nationalité pour entrer dans la voie de transformation en religion universelle, et qu'Israël devait perdre toute confiance en sa propre justice (*Rechtschaffenheit*) et voir dans la ruine de son État un juste châtiment pour être acquis à la conception prophétique et à son avenir, il ajoute (p. 206) :

« Il est toutefois caractéristique pour ces prophètes qu'ils ne se doutent pas combien leurs idées sont nouvelles et inouïes. Ils les annoncent comme si elles étaient entendues d'elles-mêmes pour leurs auditeurs, et comme si elles étaient depuis longtemps (*von jeher her*) le contenu de la religion de Yahwé. Ils ne reconnaissent aucune autre conception (*kennen keine andere Auffassung an*) que la leur, qui leur afflue de la révélation divine. Le fait qu'ils en rencontrent une autre chez le peuple repose, d'après leur opinion, sur l'ignorance d'Israël relativement à Yahwé et sur son apostasie (*und seinem Abfall von ihm*). La conviction inébranlable avec laquelle ils annoncent leurs idées, malgré la contradiction de leurs contemporains, est le fait psychologiquement le plus remarquable et le plus instructif au sujet de leur prédication. »

Envisageons le problème sous ses deux aspects différents, en donnant le pas au sentiment du peuple. Pour la masse du peuple, foncièrement païenne alors, la destruction de leur indépendance, voire même la disparition de leur nation, étaient toujours possibles lorsque le dieu suprême se trouvait dans un état d'irritation. Transportés dans un pays étranger, leur culte continuait comme auparavant, et aussi longtemps qu'ils tenaient à conserver leur nationalité. Aussi est-il vrai que les menaces terribles des prophètes n'ont jamais soulevé un tumulte populaire. C'est même grâce à la tolérance du peuple que les prophètes ont pu prêcher en toute liberté à l'occasion des grandes assemblées. L'opposition venait toujours de la classe dominante, qui se croyait ou feignait d'être injustement diffamée dans les discours prophétiques. Ce parti, composé en majorité d'éclecticiens en fait de religion, avaient pour eux nombre de prophètes yahwéistes accommodants, qui trouvaient que tout était comme dans les meilleurs des mondes, à telle enseigne que les voyants des deux côtés s'accusaient mutuellement d'être

de faux prophètes. Le peuple se désintéressait de la lutte et écoutait les partis rivaux en se laissant aller au gré des circonstances ou de la disposition individuelle. Pour aucun de ces auditeurs la destruction et l'éradication éventuelle de leur natio-nationalité ne restaient dans le domaine de l'impossibilité, et il ne s'agissait que de la question de savoir lesquelles des prédictions optimistes ou pessimistes sont vraies ou fausses. Quant aux prophètes de l'époque que nous étudions, et même de toutes les époques du judaïsme, l'extermination totale d'Israël ne se présentait à l'idée d'aucun d'eux ; cela eût équivalu non seulement à une trahison antipatriotique abominable, mais à un blasphème impardonnable contre Yahwé, car la disparition d'un culte qu'on ne peut même pas continuer sur la terre d'exil, équivaut à la déchéance et à l'oubli de son dieu tutélaire. Pour éviter le suicide, le dieu n'a qu'un seul moyen, savoir de transmettre son culte et sa protection à un autre peuple ou à un groupe d'individus singuliers qui peuvent se transformer en collectivités religieuses. Le premier procédé est d'une exécution difficile et sans exemple jusqu'à présent. Le second est, au contraire, très commode et a été pratiqué pendant la formation de toutes les religions, et avec un grand éclat dans la fondation du christianisme. Cependant, pour peu qu'il y ait un nouveau venu à côté du dieu transmetteur, celui-ci est réduit à être l'ombre du plus jeune. Selon Matthieu, XXII, 43, le royaume de Dieu a été ôté aux Juifs et donné à un autre peuple (religieux = chrétiens); que s'est-il passé? Le *Père céleste*, Yahwé, n'a pas tardé à abdiquer, *volontairement* à ce qu'on nous dit, et à remettre le gouvernement du monde aux mains du *Fils chéri* qui reçoit tout l'encens du culte. Par un pressentiment qui fait honneur à leur intelligence et à leur piété, les prophètes repoussaient avec acharnement l'hybridisation du monothéisme, qui menaçait de réduire Yahwé au rôle d'un Bouddha contemplant son nombril, et se sont bien gardés d'annoncer le remplacement d'Israël par un autre peuple ; et cette absence de successeur est la meilleure preuve qu'ils ont gardé l'espoir de le voir finalement réconcilié avec son Dieu national.

P. 206-207. Excellent exposé des visions prophétiques, qui

n'étaient pas de nature à troubler l'intelligence et le sain jugement du voyant, lequel avait souvent à supporter les épreuves les plus dures de la part de la police, comme par exemple le prophète Jérémie, qui fut battu, incarcéré et enchaîné sans que cela ait nui à son autorité. Cette dernière circonstance corrobore notre remarque ci-devant sur la tolérance essentielle du peuple. La note suivante semble incomplète : « Aux hommes modernes (lisez : « aux chrétiens ») qui ne connaissent pas d'habitude l'histoire des religions, y compris celle du christianisme, il paraît comme un miracle que Dieu se soit servi de pareils extatiques pour conduire la religion d'Israël vers le développement du christianisme. Mais, dans la vie de Jésus, les visions sont décisives (Baptême, Tentation) ; de même dans celle de saint Paul (Damas), qui a été un extatique prononcé (II Cor., XII, 2 sq.). » Il faut y joindre la vision qui révèle la conception divine de Marie (Matthieu, I, 18-20), celle où Jésus voit Satan tomber du ciel sur la terre (Luc, X, 18), celle de Marie-Madeleine, le premier témoin de la résurrection du Christ (Marc, XVI, 9). Toutes ces visions profitent à Jésus ou à ceux qui les rapportent, tandis que les visions des prophètes profitent au peuple et à la morale religieuse.

P. 208. Que le mot תורה désigne exclusivement l'enseignement oral, c'est une affirmation qui s'évanouit devant le témoignage contraire d'Osée, VIII, 12 (אכתב לו רבי תורתי). Dans les temps postérieurs, on distingue תורה שבכתב et תורה שבעל פה. Le mysticisme refleurit dans la supposition suivante : « Que l'inspiration de Yahwé n'est pas une inspiration à écrire, cela a peut-être encore comme raison secondaire, que l'écrire (*das Schreiben*) appartient d'origine (*von Haus aus*) à la sphère d'un autre dieu ou génie. » N'insistons pas. L'Élohîm hébreu sait écrire (Exode, XXXII, 16) ; il est vrai que dans la logique de l'École le *numen* du Sinaï devait être illettré.

P. 209 (4). Répétition de l'affirmation absolument imaginaire que « l'accommodement (*die Auseinandersetzung*) des idées prophétiques sur la religion avec les idées populaires (*mit den volkstümlichen Gedanken*) s'accomplit dans l'exil ». On nous donne cela comme acompte pour nous préparer au développement qu'on a l'intention de nous présenter plus loin de

cette proposition, qui sert de base à des conjectures relatives au code sacerdotal. Nous en parlerons à l'occasion. .

P. 209-210 (5). Admission d'emblée d'une énorme influence de la religion assyrienne sur le yahwéisme depuis le règne d'Ézéchias jusqu'à la destruction de Jérusalem. Nous avons déjà montré plus haut que le paganisme prédominant à cette époque n'avait rien de directement assyro-babylonien et venait de la Syrie-Phénicie ou de l'Égypte. Les rois de Juda s'appuyaient continuellement sur l'Égypte et furent châtiés cruellement par les Assyro-Babyloniens. Josias paraît être resté entièrement indépendant à la faveur des troubles qui ont mis fin au royaume ninivite, et fut finalement vaincu et tué par Pharaon Necho. Les dévastations exercées si fréquemment en Palestine par les armées assyriennes ne pouvaient, en aucun cas, favoriser le moindre rapprochement spirituel entre les deux peuples. Les riches s'habillaient suivant la mode étrangère, mais le lieu de provenance n'est nulle part indiqué comme étant l'Assyrie; les fines étoffes venaient de Phénicie ou d'Égypte.

P. 210-211 (6). La prétendue influence assyrienne retirée, on ne peut plus parler d'une lutte des prophètes contre la nouvelle idolâtrie, ni les comparer à des réformateurs des temps modernes. Les cultes et les coutumes que combattaient les prophètes de cette période étaient tantôt indigènes, tantôt empruntés aux peuples voisins, lesquels n'étaient certainement pas en état de déterminer les prophètes à mieux approfondir la conception de Yahwé, et à introduire, dans la religion, la notion de la justice de Yahwé, son horreur des fautes morales, son amour fidèle pour son peuple élu. Le mosaïsme savait depuis longtemps que Yahwé punit son peuple en sa qualité de juge tout-puissant, dont le bras se sert des puissances du monde pour ses buts; qu'aucun dieu ne révèle comme lui ses intentions aux prophètes; qu'il n'est pas comparable aux *autres* dieux, qui n'ont même pas de réelle existence. Il n'est donc pas permis de dire qu'ils ont transformé l'ancienne monolâtrie en monothéisme. Ils ont mieux fait comprendre la valeur secondaire du culte matériel à l'égard de la conduite morale, et, s'ils ont bien approfondi

les idées du péché, ils n'ont jamais imaginé un mode de rédemption (*Erlösung*) comme on semble l'insinuer.

P. 211-212 (7). La prédication des prophètes, notamment d'Isaïe, détermina Ézéchias à ordonner l'abolition du culte décentralisant des bamoth, réforme qui a duré jusqu'à la mort de ce roi, environ onze ans au bas mot. Mais, comme cette réforme portait de grands préjudices, aussi bien à la corporation de nombreux prêtres provinciaux privés de leur gagne-pain, qu'à l'intérêt des villes qui profitaient de l'affluence continue des pèlerins qui venaient régulièrement y faire leurs dévotions, elle fut révoquée par Manassès, fils et successeur d'Ézéchias. Le clergé de province, soutenu par le parti populaire de leur région respective, une fois qu'il s'était assuré du suffrage du roi, emporta facilement cette victoire sur le clergé de Jérusalem, qui était numériquement inférieur. Dans la capitale, une sourde inimitié, et probablement même des dissensions ouvertes, éloignèrent le roi des partisans du yahwéisme orthodoxe, et il s'ensuivit une rupture formelle entre eux, à tel point que les cultes étrangers reprirent leur expansion de jadis. Manassé rétablit, outre les *bamoth*, le culte phénicien du Ba'al et de l'Ašêra, celui des corps célestes, le sacrifice des enfants, les rites magiques, et les introduisit même dans le temple de Yahwé. Toutes les résistances furent brisées et étouffées dans le sang (II Rois, XXI, 1-16). Cette recrudescence du paganisme dura pendant tout le règne de Manassé et celui de son fils Amon, et ne prit fin que la dix-huitième année du règne de son petit-fils Josias, enfant de huit ans favorable au parti prophétique, mais n'osant changer plus tôt l'état d'éclectisme religieux qui jouissait de la faveur populaire. Après soixante-treize années de prédominance, le paganisme dut s'éclipser momentanément par suite de la réforme introduite par Josias à l'occasion de la découverte du livre de la Loi, faite par le grand prêtre Helcias dans le temple, pendant une réparation. Je parlerai plus bas de cette découverte; ici il suffit de dire que la réforme de Josias, quoique très radicale, fut à son tour abolie, douze ans plus tard, sous le règne de ses successeurs, et le paganisme resta prédominant jusqu'à l'exil.

Cette marche en zigzag de l'état religieux de la dernière

période de l'État judéen, rapportée dans II Rois, XVIII-XXIV, j'ai cru nécessaire de la résumer ici pour mieux faire voir la façon dont les critiques envisagent ces événements, dans l'intérêt de leur classification des documents du Pentateuque. Contrairement à toutes les notions historiques, ils représentent la réforme antipaïenne de Josias comme un mouvement né des instincts du peuple : « Sous Manassé, l'influence étrangère atteint son maximum. Là où des éléments étrangers influent dans une nationalité non encore affaissée, il se produit une réaction nationale robuste. Israël se tourne, lui aussi, avec un nouvel amour vers les biens nationaux » (*Unter Manasse erreicht der fremde Einfluss den Höhepunkt. Wo Fremdes in ein noch nicht entkräftetes Volkstum einströmt und es umzugestalten beginnt, entsteht eine kräftige nationale Reaktion. So wendet sich auch Israel den bedrohten nationalen Gütern mit neuer Liebe zu*). Et l'exposition de cet accord presque parfait des idées prophétiques avec les idées nationales occupe le reste de l'alinéa, et se présente sous divers aspects comme le mobile de la composition des parties les plus anciennes du Pentateuque. On se demande avec stupéfaction comment, malgré les influences païennes de toutes parts, les innovations religieuses de prédications qui n'ont duré que douze ans ont pu transformer à ce point la conscience d'Israël; puis comment ces « biens nationaux » (*nationale Güter*) ont pu être si promptement abandonnés durant le long règne de Manassé, pour être, après un regain éphémère d'autres douze ans, perdus définitivement nonobstant les inlassables prédications de Jérémie. Tout au contraire, la corruption morale n'a fait que s'accroître jusqu'à la crise finale; chaque ligne des écrits contemporains en parle avec indignation, et c'est dans cette génération perverse, destinée à l'anéantissement, que les critiques placent le changement des idées populaires! Ils ne veulent pas voir que les spéculations religieuses étaient exclusivement une affaire des classes élevées, à laquelle la masse du peuple n'a collaboré en rien, sauf au cas où ses intérêts matériels en étaient affectés.

Non moins étonnante est la prétention que des livres fabriqués clandestinement et frauduleusement au moment des luttes

mêmes, auraient été acceptés par les adversaires comme œuvres de Moïse et comme des inspirations de Yahwé, sans la moindre protestation de la part des prophètes, à cause de la grande importance qui y est attribuée aux rites cultuels. Enfin, comment expliquer que, si cette conciliation de toutes les classes de la nation dans la voie prophétique était vraie, les prophètes Jérémie d'Anathoth, Urie de Qiryath-Yéarim et la prophétesse Hulda ont pu persister à annoncer la destruction totale de la nation, sans seulement exprimer leur satisfaction du progrès religieux accompli? Pourquoi ne prêchent-ils pas la nécessité de séparer du yahwéisme courant les scories païennes qui s'y étaient amalgamées? Non, ils condamnent tout en bloc, et, à l'instar de leurs prédécesseurs, ils ne voient d'autre moyen d'amélioration que l'exil. D'autre part, croit-on sérieusement que le contact avec les Babyloniens constituait un facteur de moralité? L'exil n'a eu à son avoir que l'avantage d'éloigner Israël, pendant quelques générations, des cultes et des coutumes dissolues des Syro-Phéniciens qui alimentaient la corruption; ce divorce accompli, l'état moral du peuple, grâce à la prédication prophétique, ne tarda pas à s'améliorer, et pour un certain temps le noyau des rapatriés méritait réellement le titre de « peuple saint ». Au lieu d'hypothèses de parti pris, on fera mieux de consulter l'enseignement de l'histoire.

P. 212-214 (§ 106, 1-3). Nous avons traité plus haut le thème des espérances messianiques. Le savant auteur y revient avec plus de détail, mais aussi avec la reprise de l'erreur qui fait du יום יהוה d'Amos, v, 18-19, un objet d'espérance d'Israël, tandis que le souhait de voir arriver ce jour est manifesté ironiquement par les impies qui ne croient pas aux menaces du prophète. Dans Isaïe II, il s'agit également, non pas d'un secours apporté à Israël contre ses ennemis, mais d'un jour de vengeance contre les Israélites infidèles et adonnés aux cultes idolâtriques. M. Stade ne croit pas que les passages cités dans l'Évangile commes preuves de la messianité de l'Homme-Dieu soient réellement messianiques; on lui aurait été encore plus reconnaissant s'il avait complété tout haut sa pensée en ajoutant que la pieuse institution des missions chrétiennes ne fait que répandre des erreurs exégétiques qui ont

déjà coûté trop cher au monde et spécialement aux congénères de Jésus, qui se sont toujours refusé à les accepter.

P. 214-215. L'erreur de regarder les prophètes seulement comme des prédiseurs d'avenir est répandue dans l'Église; le savant auteur remarque avec raison que, selon la conception même des prophètes, la prédiction est toujours annoncée à une condition qui dépend de circonstances éthiques dont Yahwé seul est juge. A défaut de ces circonstances, si la prédiction ne s'accomplit pas, elle n'est pas de Yahwé.

P. 215-216 (§ 108). Le rapport de la prophétie avec le christianisme et le judaïsme. Tout en admettant que le prophétisme a préparé la voie à ces deux développements, M. Stade repousse la comparaison directe du christianisme avec le prophétisme : « Le christianisme signifie la fin d'un développement suggéré par les prophètes, dont les intermédiaires (= les éléments du judaïsme contemporain) ne doivent pas être mis de côté. » Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que cette règle n'a pas été très sévèrement observée par l'auteur. Quant à la littérature apocryphe et pseudo-épigraphique qui forme l'essence de l'Évangile, elle a été passée sous silence.

P. 216-217. Exposé de l'état des livres prophétiques que la critique moderne considère comme authentique, refait ou ajouté plus tard. Naturellement tout ce qui ne convient pas au cadre tracé d'avance est impitoyablement rejeté comme une interpolation sans valeur. Nous avons constamment révoqué en doute la légitimité de ce procédé et nous maintenons ce sentiment.

Notons cependant qu'il est inexact de trouver, dans les prétendues additions, les espérances messianiques qui manquaient dans l'original; on y trouve exclusivement des idées sur le règne de Yahwé dans le monde, règne indissoluble de l'existence d'Israël; le messianisme personnel n'a pu naître avant la disparition du dernier rejeton authentique de la famille de David.

P. 217 (§ 110, 1-6). Amos ne prophétisa pas dans le temple de Béthel (*im Tempel zu Bethel*), mais à Béthel contre le temple païen construit par Jéroboam Ier. Si Yahwé y entra une fois par exception, c'était pour le démolir (Amos, IX, 1). Élie annonça formellement la destruction totale d'Israël, sauf

le nombre infime de sept mille yahwéistes (II Rois, XIX, 18), tandis qu'Amos admettait un nombre de sauvés beaucoup plus considérable (Amos, IX, 8-9), n'en déplaise aux critiques qui retranchent arbitrairement ces versets. Enfin, Amos rappelle l'histoire du début de la nationalité d'Israël, non d'après la légende *orale* (*Vätersage*), mais d'après le récit écrit du Pentateuque. Au sujet des *innovations* attribuées à ce prophète, l'essentiel a été discuté plus haut. Des espérances messianiques, il n'y a aucune trace; les critiques le reconnaissent bien malgré eux; ils se consolent en tâchant de capter pour le moins le יום יהוה, mais c'est le résultat d'une précipitation regrettable.

P. 220-221 (1). Osée. Le point caractéristique de ce prophète consisterait dans la description qu'il fait des accidents fâcheux qui ont assombri temporairement sa vie familiale sur l'ordre formel de Yahwé, ordre jusqu'alors inouï et psychologiquement impossible, même dans les religions des sauvages les plus abrutis. Yahwé ordonne au prophète, nous dit-on, d'épouser une femme prédestinée à lui être infidèle et à le rendre père d'enfants qui ne sont pas à lui, puis de leur donner successivement des noms symbolisant la rupture de Yahwé avec Israël. Après la naissance du troisième enfant, le prophète en a toutefois assez de continuer un ménage aussi déshonorant et il se sépare de sa femme infidèle. Mal lui en prend; un nouvel ordre de Yahwé lui enjoint d'aimer de nouveau l'infidèle et de changer les noms flétrissants des enfants en noms sympathiques et glorieux. Depuis dix-huit siècles, juifs et chrétiens admettent unanimement la réalité du mariage et débitent des horreurs sur la conduite de la pécheresse qui porte le nom de Gomer, fille de Diblaïm, sans se formaliser trop de l'ordre peu moral de Yahwé. L'effet du symbolisme vaut bien un scandale de famille, surtout lorsque les intéressés s'arrangent à l'amiable. L'honneur d'Osée restait intact, puisqu'il n'a fait qu'exécuter un ordre divin. Les critiques de haute envolée ont trouvé le moyen de le salir. Osée aurait purement et simplement inventé l'ordre de Yahwé après la naissance du troisième bâtard quand il s'aperçut de la vérité, et ce mensonge sacrilège n'avait, après une courte séparation, que le but de reprendre

l'infidèle qu'il aimait malgré tout. Voici l'exposé euphémique de cette malpropre affaire :

« Gomer est vierge, puisqu'elle est l'emblème d'Israël aimé par Yahwé dans le temps primitif; elle ne se montre comme prostituée que par sa conduite dans le mariage, et c'est aussi dans le mariage qu'Osée arrive à avoir des enfants de prostitution... Et comme tous les sorts, surtout ceux qui sont extraordinaires, sont fixés par Yahwé, le prophète explique ce mariage par un dessein plus élevé de Yahwé qui, au moyen de sa triste vie de famille, lui a fait parvenir une révélation par rapport au pays et au peuple d'Israël. »

Qu'en beaux termes ces choses-là sont dites!

L'exclamation « Gomer est vierge! » est d'un bon élan; on peut cependant douter que le prophète ait pu deviner que son malheur n'a pas précédé son entrée dans la chambre nuptiale. C'est donc Yahwé qui lui a révélé ce secret consolant pour mettre du baume sur ses blessures! Quel dommage qu'Osée, au lieu de signaler l'innocence initiale de Gomer, l'appelle tout de suite « femme de prostitution » (אשת זנונים); cela n'indique-t-il pas qu'à ses yeux elle symbolise uniquement l'Israël contemporain?

J'admire aussi « le plus élevé dessein » (*die höhere Absicht*) de Yahwé, » qui, dans l'intérêt d'un symbole que des centaines de mariages mal venus pouvaient représenter (Jérémie, III, 20, *passim*), incite une femme honnête à des actes d'immoralité qui ne sont tolérés dans aucune religion du monde. Mais mon admiration devient frénétique devant la crânerie — d'autres diront la ruse effrontée — du prophète de travestir son déshonneur domestique en ordre divin, afin de pouvoir, après une brève colère simulée, reprendre l'épouse indigne, et, ce qui dépasse l'imagination, de changer des enfants nés d'adultère en enfants légitimes dont Yahwé se glorifie dans le monde. Le trompé a dû rire dans sa barbe en voyant la foule de ses congénères et de ses successeurs accepter béatement ses gasconnades comme paroles de Dieu. Il a cependant négligé de compléter son vaudeville par un dernier tableau : il aurait dû, en conclusion logique, montrer au public les amants de sa femme en s'exclamant : « Voilà, ô Israël, les

dieux étrangers que tu as adorés au dépit de ton dieu national, Yahwé ! » Et le public, bête comme un jars, les aurait portés en triomphe, comme des קְדֵשִׁים saintement inspirés ! Pour l'amour de l'art, il faut regretter cette négligence.

A défaut du public contemporain qui n'en avait pas pour son argent, comme on dit en langage de théâtre, la *High Critical School* a lieu d'être entièrement satisfaite. Au moyen de sa découverte du mobile de la prophétie d'Osée, elle est devenue capable « d'avoir une vue qui pénètre finalement dans la genèse psychologique de la prophétie, savoir qu'elle est née d'un contenu bien déterminé » (*Da sähe* (= *sieht*) *man einmal hinein in die psychologische Genesis der Prophetie, dass sie geboren wird aus einem ganz bestimmten Inhalt*. W. S. V., V, p. 105.) La prophétie née du besoin de laver le linge sale de la famille ! L'idée est, sans conteste, ce que la théologie partie de l'Évangile, — selon la parole d'or de M. Stade, — a trouvé de plus original. Alors je m'explique parfaitement le rôle exceptionnel dévolu aux femmes de mauvaises mœurs dans la naissance de la nouvelle foi (Matthieu, XXI, 31). Les femmes vertueuses, fi donc ! c'est trop banal : il faut des femmes qui ont beaucoup péché puis beaucoup aimé ! (Luc, VII, 47) ; et c'est ainsi que la mésaventure providentielle d'Osée a été l'ombre augurale de la perfection évangélique.

Je passe le reste de l'exposé qui se tient strictement au récit d'Osée, I, 3-9 ; IV, 1-3. Conclusion : « Gomer devient ainsi l'emblème de l'Israël qui se convertit à Yahwé dans l'exil et attend le retour en Chanaan » (*So vird Gomer zum Vorbild des sich im Exil zu Jahwe bekehrenden und auf die Zurückführung nach Kanaan wartenden Israel.*) Pas un mot sur le sort des enfants qui sont glorieusement réhabilités selon Osée, II, 3 ! Bah, qu'à cela ne tienne ! le chapitre II, ainsi que les versets III, 4-5 sont déclarés interpolation et remaniement postérieurs, et toutes les difficultés disparaissent comme par enchantement. Le procédé est aussi simple que sûr.

En réalité, l'exégèse est victime d'une illusion ancienne que les critiques, pour des motifs préjudiciels, ont enlaidie jusqu'à la caricature. Le mariage est réel, la qualification « femme de

prostitution et enfants de prostitution » (אשת זנונים וילדי זנונים) est seule symbolique. Quand Jean-Baptiste appelle les sectaires pharisiens et sadducéens « enfants de vipères, » quand Jésus emprunte à Osée, III, 1, le stigmate « génération perverse et adultère, » ont-ils pensé sérieusement à l'origine bestiale des candidats au baptême, ou à l'adultère matériel de tous les couples mariés qui écoutaient leurs prédications? Évidemment non. Ils se sont simplement servis de locutions figurées et populaires qu'il serait folie de prendre au pied de la lettre. Osée a agi de même : Gomer, sa femme bien-aimée, par cela seul qu'elle appartient à une génération d'adultère, c'est-à-dire d'apostasie à l'égard de Yahwé, devient le symbole d'une épouse adultère, et les enfants qu'il a d'elle, celui d'enfants d'adultère. Son premier fils, Izreël, symbolise la chute de la dynastie de Jéhu, souillée du sang répandu dans la plaine d'Izreël; de ses deux autres enfants, la fille, qui reçoit le nom fatidique *Lo-ruḥama*, « celle dont personne n'a pitié, » représente les femmes d'Israël adonnées au luxe et aux cultes païens; le garçon, *Lo-ʿammî*, « non mon peuple, » symbolise les hommes d'Israël rejetés par Yahwé. Après la séparation et l'épreuve symboliques imposées à Gomer, la réconciliation non moins symbolique des époux figurant Yahwé et Israël amène naturellement la transformation des noms flétrissants des enfants en noms glorieux : *Ruḥama*, « celle dont Yahwé a eu pitié, » et *ʿAmmi*, « mon peuple ». Il n'y a ni feu, ni fumée; tout se passe comme dans les mariages bourgeois, mais avec une dose de poésie en plus. Les symboles de ce mariage sont le produit de la haute conception religieuse de la foi yahwéiste et n'ont pas poussé sur le fumier de l'adultère de la femme ni sur la supercherie d'un mari trompé et content.

L'évanouissement du roman scabreux de Gomer entraîne à sa suite les prétendues innovations théologiques qu'on attribue à Osée, dans l'intérêt du système, comme le pas le plus avancé vers le monothéisme, l'isolation d'Israël de la masse des païens (Israël et les païens), l'appréciation défavorable du culte d'Israël, la considération des veaux d'or comme des idoles (*Baals*), l'antipathie contre la royauté, etc. Tout cela s'en va en fumée.

P. **224-225** (1-2). On a de la peine à découvrir dans Osée

le moindre vestige d'une idée messianique. Il espère le retour d'Éphraïm à la dynastie davidique qui durera sans interruption, bien qu'une partie de Juda soit aussi traînée en exil (I, 7; II, 2). L'avenir de la nation, unifiée de nouveau, sera très heureux : abondance extraordinaire, paix éternelle, relations d'amour mutuel entre Yahwé et Israël (II, 18-25; XIV, 5-9), mais la personne du roi importe peu. Le יום יהוה d'Amos, de caractère néfaste, se réalise dans la période de l'exil et n'a subi aucune modification dans l'esprit d'Osée.

P. 225-229 (§ 112) Isaïe, pas plus que ses prédécesseurs, ne mérite le titre de « prophète de malheur » (*Unglücksprophet*). Tout prédicateur convaincu, qui tâche d'améliorer l'état de ses contemporains, est obligé d'affirmer que la continuation du désordre matériel ou moral actuel mènera la nation à la ruine et même à la disparition totale, au cas où elle serait forcée de lutter contre un ennemi puissant. Les prophètes d'Israël ne pouvaient naturellement pas agir autrement; ils se servent des mêmes prévisions sinistres, mais leur patriotisme ardent les empêche de songer qu'Israël puisse être rayé de la liste des nations. Selon le tempérament individuel ou selon les circonstances de l'époque, l'un localise l'amélioration dans un noyau peu nombreux qui restera dans le pays même, l'autre fait venir ce noyau amendé de la terre d'exil. Isaïe ayant prêché sous Ézéchias, dont le zèle pour le yahwéisme était au-dessus de tout soupçon, s'arrêta logiquement au premier procédé et borna ses menaces à la dévastation matérielle combinée d'une terrible dépopulation de la province. La capitale restera intacte au milieu des ruines, afin de servir d'asile aux *saints* formant le vrai Israël de l'avenir (Isaïe, I, 7-9; IV, 2-6; VI, 12-13). Les autres prophètes ayant à lutter contre des rois polythéistes allèrent jusqu'à la déportation totale des habitants dans la terre étrangère, pour une durée plus ou moins longue, mais jamais d'une manière définitive. Des prédictions comme celle-ci : « Le temps va venir que ce ne sera plus sur cette montagne (de Garizim), ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père » (Jean, IV, 21) et : « Je vous déclare que le royaume de Dieu vous sera ôté, et qu'il sera donné à un peuple qui en produira les fruits » (Matthieu, XXII, 43), sont l'antipode de l'esprit prophétique.

Pour cela, il faut une époque où les juifs de la diaspore se pavanaient d'être nés citoyens romains (Actes, XXII, 28).

Je ne veux pas perdre un mot sur les mutilations arbitraires qu'on fait subir aux pièces les plus authentiques du livre d'Isaïe. Privée de toute base est également la prétention que les ***aśerîm*** et les idoles d'or et d'argent dont il est question Isaïe, I, 29, et II, 18-20, étaient des emblèmes de Yahwé très légitimes jusqu'alors. Elle découle du système préconçu qui place la rédaction du Décalogue pendant le règne de Josias.

P. 229-230 (§ 113). Michée. Dans mon commentaire sur ce prophète, je crois avoir suffisamment démontré l'intégrité à peu près complète du texte que nous possédons, ainsi que l'inexactitude des conclusions que l'École tire des bribes qu'elle considère comme authentiques. En toute conscience, je n'y trouve pas d'idée nouvelle sur l'avenir d'Israël amendé par les souffrances extrêmes de l'exil. La théorie messianique lui est inconnue. Comme Amos et Osée, Michée espère le rétablissement de l'unité d'Israël avec un seul centre cultuel à Jérusalem, sous l'égide d'un roi de la famille davidique. Il me paraît encore assez probable qu'il a précédé au moins de quelques années les prédications d'Isaïe qui lui doivent d'importants emprunts et tout spécialement la description de la destinée du temple et du yahwéisme à devenir le lieu du culte et le foyer du monothéisme universel (Isaïe, II, 2-4 = Michée, IV, 1-4).

P. 231-233 (§ 115). L'intrusion de cultes étrangers. Ce chapitre a une haute importance dans la thèse que nous examinons. Il constitue la plate-forme de l'idée particulière, si je ne me trompe, à M. Stade, d'après laquelle les auteurs *I* et *E* admis jusqu'ici comme antérieurs à Amos seraient plutôt postérieurs à ce prophète. Le savant critique les regarde comme ayant écrit dans le but principal de contrecarrer l'intrusion de cultes nouveaux dus à l'influence assyrienne.

Pesons chaque mot de l'exposition suivante :

« Dans la détresse du temps (*In der Not der Zeit*), on saisit tous les moyens de gagner le secours des puissances célestes. Les prophètes se plaignent de l'illusion (*klagen über den*

Wahn) de s'assurer de Yahwé par des pratiques cultuelles accumulées et grossies (*durch gehäufte und gesteigerte Kultübungen*). Comme le malade que le médecin n'aide point cherche du secours auprès des charlatans, Israël se tourne dans ses détresses aussi à d'autres dieux. Des pratiques déchues (*verschollene Praktiken*) revivent et des cultes étrangers sont introduits. Et la prédication des prophètes au sujet de la colère de Yahwé aura, malgré eux, favorisé cette disposition. D'Amos, puisque v, 26, n'est pas authentique, on gagne l'impression que le processus a eu lieu après ce prophète. Isaïe se plaint du culte de Tammuz. Ce qui avait déjà immigré auparavant, moyennant les cultes chananéens, en fait d'idées et d'usages assyro-babyloniens (cf. § 20, 3 A. 2) aura repris vie et facilité le processus. La supposition que le culte du צְבָא הַשָּׁמַיִם, c'est-à-dire du soleil, de la lune et des étoiles, avait déjà pénétré au VIII[e] siècle, ne se laisse pas démontrer par II Rois, XXIII, 12. »

Par malheur, ces sentences, énoncées d'une manière par trop apodictique, ont grandement besoin d'être démontrées :

1. La première phrase contient une restriction dont on ne voit guère la raison. Un homme qui se noie s'accroche à une paille, comme dit le proverbe ; un peuple qui agonise se voue à tous les dieux et génies qu'il connaît et non pas seulement aux *dieux célestes*. L'exemple du malade abandonné par le médecin et qui se laisse traiter par les charlatans, exemple fourni dans une phrase plus loin, le dit en toute clarté ; l'insistance particulière sur les *célestes* semble destinée à faire accepter l'idée que les divinités adorées jusqu'alors en Palestine, Yahwé inclusivement, non seulement n'avaient rien de commun avec les corps célestes, mais n'étaient même pas logées au ciel d'une manière invisible. Une imagination aussi atrophiée descend au-dessous de la mentalité du Hottentot, qui conçoit son Urezhwa comme un être céleste qui, mécontent de la conduite des hommes, retourne dans sa demeure élevée. L'exception annonçée d'emblée demande au moins un commencement de preuve.

2. En lisant attentivement Isaïe, I, 10-17, on arrive à la con-

viction que ce prophète a en vue des gens dont la piété cultuelle est en contradiction avec leur conduite morale. Avec le culte matériel et exagéré de ces gens, il condamne en même temps les prières qu'ils font pendant leurs actes de dévotion, tout en ayant leurs mains encore souillées d'œuvres iniques (ידיכם דמים מלאו). Isaïe, xxix, 13-15, laisse entièrement de côté les pratiques cultuelles et se borne à condamner les hypocrites religieux qui, en apparence, honorent Yahwé par des paroles respectueuses, mais, étant seuls, sont convaincus que Yahwé ne voit pas leurs turpitudes (מי ראנו ומי ידענו); ils sont pour lui des athées déguisés. On a vu, au cours de ces remarques, pourquoi l'École tient tant à qualifier les pratiques du culte comme un crime religieux.

3. Curieuse est la sentence « que la prédiction des prophètes, au sujet de la colère de Yahwé, aura, malgré eux, favorisé cette disposition ». C'est une reproduction de la sentence radicale de saint Paul : « Je n'ai connu le péché que par la loi; car je n'aurais point connu la concupiscence, si la loi n'avait dit : Tu n'auras point de mauvais désirs » (Romains, vii, 7.) N'insistons pas.

4. On ne motive pas le retranchement d'Amos, v, 26; il a eu le tort de mentionner le culte des étoiles à Jérusalem au viiie siècle et on s'en est débarrassé. Le curieux de l'affaire, c'est que les noms divins cités appartiennent à la Damascène et nullement à l'Assyrie, comme on l'admet d'habitude. D'autre part, l'authenticité de ce verset a été prouvée dans mon commentaire.

5. Le témoignage impartial de II Rois, xxiii, 12, au sujet de l'antiquité du culte du soleil, de la lune et des étoiles, en Judée, prime toutes les spéculations théoriques et ne doit être rejeté que preuve à la main. Du reste, ces cultes sont primordiaux chez tous les Sémites, et on ne peut pas parler de pénétration.

6. Il n'y a pas d'allusion au culte de Tammuz, ni dans Isaïe, i, 28-29, où il s'agit de bosquets sacrés, ni xvii, 11, dont le texte est évidemment très corrompu.

Complétons la série par des remarques rapides sur des points moins saillants.

Mes vues sur les chérubins et les autres objets de l'art décoratif ont été exposées plus haut et je ne crois pas nécessaire d'y revenir.

הַנָּחָשׁ, Amos, IX, 3, est un vrai serpent résidant dans la mer, d'après la croyance populaire; cf. Isaïe, XXVII, 1, où il est synonyme de תַּנִּין et de לִוְיָתָן.

תְּהוֹם, qualifié de רבצת תחת, contre-partie de שָׁמַיִם מֵעָל « (bénédictions = pluies) des cieux élevés »), désigne les sources fertilisantes jaillissant du fond de la terre (Deutéronome, VIII, 7). Nulle allusion mythique.

עֲלִיַּת אָחָז est un édifice construit par Ahaz; les autres rois de Juda, Manassé et Ammon, y érigèrent des autels. 'ע' א est pour בַּעֲלִיַּת אחז; on peut aussi faire abstraction du ה et lire גַּג ע' א. En tous cas, l'authenticité de la phrase ne saurait être suspectée. Le toit figurait une petite *bama* et n'était pas uniquement voué au culte stellaire; on y offrait également à Baal et à d'autres dieux (Jérémie, XXII, 29).

Les colons de ספרוים, ville que j'ai depuis longtemps identifiée avec סִבְרַיִם (Ézéchiel, XL, 16), n'étaient pas des Babyloniens de Sipar, mais des Cœlésyriens; leurs dieux, אַדְרַמֶּלֶךְ et עֲנַמֶּלֶךְ, le prouvent d'une manière incontestable. Ces noms sont inconnus dans le panthéon assyro-babylonien; la consonne ע, aussi bien qu'un dieu מלך, fait également défaut dans la langue de Babylonie, tandis que cet élément divin (souvent ponctué מֹלֶךְ, Moloch) apparaît fréquemment chez les Phéniciens. Hésychius note Hercule-Malichos à Amathonte, en Chypre.

Résumé : Absence complète d'éléments religieux assyriens dans la recrudescence de l'idolâtrie en Judée, après la mort d'Ézéchias et pendant le règne de Manassé.

P. 234 (1). « Les événements de l'an 701 (départ de Sennachérib et conservation de Jérusalem) ont contribué à préparer la centralisation de tout le culte dans le sanctuaire de cette ville (*und die Zentralisierung alles Kultes in ihm vorbereitet*. »

Voir plus haut où j'ai montré que cette centralisation a été un fait accompli avant l'invasion de Sennachérib (II Rois, XVIII, 22). Personne ne peut substituer son propre sentiment aux données de l'histoire pour limiter la réforme d'Ézéchias au culte intérieur du temple. Le verset *ibidem*, 4, cadre parfaitement entre verset 3 et verset 5 et est rédigé en un excellent hébreu[1]. Aucune raison n'existe pour y voir une interpolation. Le fait qu'Ézéchias avait ôté les bamoth, les maṣṣêboth et les ašêroth au début de son règne, détruit de fond en comble le *système* si péniblement combiné par la critique moderne. Ne soyons donc pas étonnés d'entendre prononcer le verdict suivant : « Le contenu (du v. 4) est incroyable (!), puisque, manifestement (!), la réforme d'Ézéchias est confondue avec celle de Josias (!); verset 4 *b* raconte l'affaire de Neḥuštan (et alors?). Il n'est pas vraisemblable que la réforme d'Ézéchias se soit bornée à cette mesure unique (nous pensons tous de la sorte !). Le contenu du verset 4 *a* refléterait un fait *inexactement transmis et faussement* compris (!) » (*Ihr Inhalt ist unglaubwürdig, da augenscheinlich Hiskias Reform mit der Josias verwechselt wird. v. 4* b *erzählt vom Nechuschtan. Es ist nicht wahscheinlich, dass Hiskias Reform sich auf eine solche vereinzelte Massnahme beschränkt hat. Der Inhalt von v. 4* a *dürfte eine ungenau überlieferte und falschverstandene Tatsache widerspiegeln*).

La science ratifiera difficilement des décrets lancés d'aussi cavalière façon. Inutile d'en dire davantage.

P. 235-246 (§ 16). « L'époque du syncrétisme. Les règnes de Manassé, d'Amon et le premier temps de Josias. Les influences du culte stellaire et du culte de Moloch sur la religion et le culte de Yahwé. » Ce long titre indique suffisamment la teneur de ce paragraphe, un des plus importants de l'ouvrage. Ce dernier reprend au début (I, 1-2) la description plus détaillée de ces cultes idolâtriques, en grande partie de nature astrale; le soleil, la lune, les étoiles et les constellations en sont l'objet,

1. L'emploi du passé ושבר, וכרת, וכתת, au lieu de וישבר, ויכרת, ויכתת, exprime la nuance d'une action lente et successive. Cf. Jérémie, XXII, 15-16.



ainsi que certains emblèmes matériels, comme les chars du Soleil avec leurs chevaux (מַרְכְּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ). On les faisait probablement sortir, en théorie, aux quatre saisons de l'année, où le soleil change de position ; peut-être seulement pendant les fêtes équinoxiales, ou bien encore une seule fois dans l'année, à l'équinoxe du printemps, premier jour de l'année, si on suit la leçon מֶרְכָּבָה des Septante. Rien ne fait supposer qu'il s'agisse d'un char qui aurait accompagné ses adorateurs dans la guerre, au titre d'un sanctuaire du Soleil, comme c'était l'usage des Perses (τὸ ἅρμα Διὸς ἱρὸν ; Hérodote, VII, 40) ; on ne constate rien d'analogue chez les Assyriens. Chez les Israélites même, le savant auteur rappelle l'usage ancien d'amener l'arche de Yahwé dans les expéditions guerrières, mais alors la logique commanderait de regarder Yahwé comme un dieu solaire, au lieu de faire de lui un *numen* du mont Sinaï. Point curieux : les dieux célestes, venus d'Assyrie sous des formes humaines bien déterminées par leurs physionomies et leurs emblèmes particuliers, auraient perdu, en Judée, leurs corps matériels (!) (*der Gestirndienst den wir im allgemeinen bildlos zu denken haben*). Quand on constate en Israël des emblèmes païens qui ne reçoivent pas de culte, comme les chérubins, le candélabre à sept lampes, la mer d'airain, etc., on lui refuse la connaissance des mythes qui s'y rattachent; quand, au contraire, le culte en est constaté, on les dépouille des formes artistiques sous lesquelles ils sont représentés depuis des milliers d'années. Israël ne doit-il pas rester irrémédiablement barbare? L'auteur ajoute, en effet, que, par suite de la domination assyrienne, la piété israélite a été obligée de se mettre, au moyen du mouvement syncrétique, en harmonie avec la situation du monde qui était inintelligible en partant de la croyance rigoureuse de Yahwé (*Die israelitische Frömmigkeit wird daher durch die synkretistische Bewegung in Einklang mit der Weltlage gesetzt die vom strengen Jahveglauben aus nicht zu verstehen war.*) Ne cherchons pas à demander le pourquoi de cette singulière affirmation : un mystère se soustrait à la raison. Il faut aussi croire que, pour la masse du peuple, les apports de l'Assyrie ont fait rabaisser

Yahwé au degré d'un dieu du pays (*wieder zum Landesgott herabgedrückt*). La souveraineté assyrienne ayant englobé alors tous les peuples voisins de la Palestine, le même jeu de bascule religieux à dû se reproduire à plus forte raison chez toutes ces nations, notamment chez la nation minuscule des Ammonites, en ce qui concerne leur dieu Milkom, qui fut toujours attaché à la glèbe; alors comment expliquer le fait que les Judéens juraient par Milkom (Sophonie, I, 5, selon l'exégèse de l'École)? Que pouvaient-ils espérer d'un dieu paralysé dans son coin? Nouveau mystère.

J'allais oublier un point plus curieux encore et d'ordre onomastique : « La résurrection de superstitions primordiales est indiquée par le fait qu'au temps de Josias on rencontre derechef des noms totémiques comme noms d'individus : שָׁפָן, עַכְבּוֹר, חֻלְדָּה. » Cette prétendue renaissance *consciente* du totémisme, malgré la prédication des prophètes et l'introduction victorieuse du culte de dieux anthropomorphiques de l'Assyrie, est malheureusement tuée dans son œuf par la circonstance que tous ces noms appartiennent à de pieux adorateurs de Yahwé : Saphan était le scribe de Josias; Achbor, son confident, et Hulda, prophétesse de Yahwé; et, par surcroît, tous ces personnages ont concouru à la propagation du livre de la Loi trouvé dans le temple par le grand prêtre Helcias et à la réforme de Josias. De la hauteur où elle est placée, la *High Critical School* n'a pas vu ces vétilles, et, quand elle daignera y regarder, elle trouvera toujours un *distinguo* sauveur.

P. 238-244 (3). Israël, nous dit-on, reçoit des Assyriens le culte des astres et les mythes qui s'y rattachent. Le parti prophétique qui rejette ce culte s'empare de ses mythes, au moyen desquels il élargit l'idée de Yahwé, lequel devient alors dieu céleste et créateur du monde. Cependant, durant les nombreux siècles que la religion et la civilisation grecques s'épanouissaient en Égypte et commandaient en maîtresses dans l'Asie alors connue, les peuples soumis n'ont accepté ni un dieu grec, ni un mythe grec; l'influence des maîtres civilisés s'est bornée, même chez les petites nationalités, à la représentation figurée de quelques-unes de leurs divinités sous des formes empruntées aux dieux grecs avec

lesquels on les identifiait. Pour Israël, l'encadrement dans l'empire assyrien pendant les vingt-neuf ans du règne d'Ézéchias, interrompu de plusieurs années de rébellion qui ont amené une horrible dévastation du pays, aurait produit une nouvelle révélation religieuse! Ce que le contact millénaire avec l'Égypte et la Phénicie n'a pu faire, l'irruption, pour ainsi dire éphémère et hostile, des Assyriens, l'aurait accompli de haute main! En réalité, les Assyriens furent même incapables de modifier, en quoi que ce soit, la religion des captifs transportés en Samarie, lesquels continuaient les cultes de leur pays d'origine (II Rois, XVII, 29-33). Quelque respect que nous inspire la science de nos adversaires, on ne peut admettre une thèse pareille sans renier tous les principes de l'histoire saine et expérimentée. Nous ne croyons pas davantage à la possibilité de caser dans cette courte période, outre les prophètes Isaïe, Michée, Sophonie et Jérémie, la rédaction de tous les recueils légendaires, historiques et législatifs compris dans le Pentateuque. Ce sont des résultats obtenus par un ensemble de faits historiques que des preuves matérielles peuvent seules nous faire abandonner.

Parmi les détails des prétendus emprunts à l'Assyrie dominante, notons les plus saillants :

Ibidem, p. 238-239. 1) « La mythologie assyrienne racontait non seulement ce qui concerne les destinées des dieux et leurs rapports les uns aux autres, mais savait encore expliquer le monde. » C'est on ne peut plus exact; je demande toutefois la permission d'ajouter : Et comme le narrateur de Genèse, II, ne dit pas un mot sur la destinée de Yahwé et sur son rapport aux autres Élohîm, il est plus que probable qu'il n'a pas eu le récit assyrien pour modèle.

2) P. 239. « Un peuple dont le regard dépasse à peine les limites de Chanaan ne s'est naturellement pas posé des problèmes cosmologiques. A présent l'idée qu'il se fait du monde s'élargit. Il apprend maintenant à connaître la terre avec tout ce qu'elle porte et avec les étoiles comme un grand organisme, à concevoir les peuples de la terre comme formant un ensemble, et met tout cela en rapport avec Yahwé et son gouvernement (*sein Walten*). Les mythes adoptés alors sont en partie passés

dans la représentation yahwéistique de la légende des origines (*die Ursage*), laquelle reçut seulement alors son caractère d'histoire universelle. »

La prémisse est-elle bien exacte? On trouvera difficilement, dans toute l'antiquité, une nation dont la connaissance des pays et des peuples extérieurs ait été aussi large que celle d'Israël. Les ancêtres viennent du sud de la Babylonie; le noyau de la nation séjourne pendant des siècles en Égypte, puis traverse l'Arabie Pétrée, s'empare d'une partie de la Pérée, effectue la conquête de la Palestine et rentre en rapport avec tous les royaumes ciseuphratiques, ainsi qu'avec l'Égypte et l'Éthiopie. A l'époque de Salomon, la flotte israélite trafique avec le royaume de Saba et reçoit la visite de leur reine. Il vit, en outre, en bons termes avec les Tyriens dont les voyages maritimes atteignaient les points extrêmes de l'ouest méditerranéen. Et néanmoins on nous présente l'horizon d'Israël, deux siècles et demi après Salomon, comme sortant à peine des limites de Chanaan! Et on n'hésite même pas à affirmer que la vue que vingt siècles de rapports avec le reste du monde n'ont pu élargir, s'est subitement ouverte au spectacle de l'univers et au groupement du genre humain, à la première apparition des percepteurs d'impôts assyriens en Judée! Évidemment la spéculation et l'histoire sont deux choses très différentes.

Je voudrais encore qu'on m'expliquât l'absence totale de l'astrologie, dans le culte des corps célestes du paganisme israélite. Ce système magique, inséparable de la religion assyro-babylonienne, n'eût-il pas dû être adopté par la masse du peuple juif parmi tant d'autres pratiques magiques défendues par le yahwéisme? On peut faire valoir la même raison à propos de l'haruspicine, notamment de l'inspection du foie des victimes, de l'interprétation des naissances bizarres ou tératologie, arts mystiques sur lesquels les Assyro-Babyloniens ont composé de vastes recueils et qui sont absolument ignorés des écrits hébreux antérieurs ou postérieurs au VIII[e] siècle. Par contre, la nécromancie ou l'évocation des morts, dont la première constatation connue date du règne de Saül (XI[e] siècle avant Jésus-Christ), et sans cesse combattue par la loi et les prophètes sous le vocable de אובות וידעונים, n'a joué aucun

rôle dans la magie babylonienne, si elle y a jamais existé comme une pratique populaire, car jusqu'à présent on n'a découvert aucun texte religieux traitant de ce sujet[1].

A coup sûr, les superstitions populaires sont légion à l'époque en cause, mais il sera difficile d'en signaler une seule qui porte le cachet particulier des croyances assyro-babyloniennes. Même le dieu suprême de l'empire, Assur, n'est l'objet d'aucun culte en Judée.

Passons aux légendes de la Genèse concernant les origines et débutant par celle de la création du monde. J'ai consacré une étude particulière à ce problème dans la *Revue sémitique* (1904, p. 19-36 et 118-154), et j'ai examiné successivement les deux dates assignées au récit du yahwéiste ou J : la date du VIIIe siècle, soutenue par M. Budde, et celle du VIIe siècle, admise par M. Stade. Dans la première hypothèse, J serait antérieur à Amos ; dans la seconde, il serait de cent ans plus jeune, c'est-à-dire du VIIe siècle ; enfin, dans la troisième hypothèse, qui est la mienne, il remonterait à l'époque de Salomon, vers 950, qui a vu la centralisation du culte monothéiste dans le temple de Jérusalem. J'ai montré, et aucun assyriologue n'en a jamais douté, que l'infiltration des mythes babyloniens en Syro-Phénicie et l'assimilation des divinités principales babyloniennes aux divinités autochtones de l'ouest, furent déjà accomplies de longs siècles avant l'établissement d'Israël en Palestine, ce qui implique naturellement que les récits relatifs à la création du monde et au déluge ont eu tout le temps nécessaire pour se transformer chez chaque peuple de cette région, et prendre partout une couleur nationale. Les dieux créateurs étaient Baal en Phénicie, Be^eêl en Aramée, Milkom en Ammonitide, Kemoš en Moab, Qos en Idumée et Dagon en Philistide, et la catastrophe du déluge était également attribuée à leur action respective. Les variations ne concernaient vraisemblablement que des points secondaires. En occupant le pays, le peuple d'Israël n'avait aucune raison de ne point les

1. La consultation d'Ea-Bani par Gilgameš est un fait aussi isolé que la résurrection d'Ištar et se passe dans les milieux des dieux ou des héros divinisés, jamais dans les milieux humains.

accepter, et d'autant moins qu'il n'a jamais hésité à adopter les cultes chananéens. On ne nous fera jamais croire que la partie la plus attrayante de ces cultes, les légendes relatives aux actes et aux aventures des dieux qui en font l'objet et qui sont d'une nature essentiellement populaire, ait été laissée de côté par la masse israélite, contrairement à ce qui arriva dans les autres cultes adoptés comme, par exemple, dans celui de Tammuz-Adonis, dont les femmes juives pleuraient la mort à des époques déterminées, parce qu'elles connaissaient les légendes afférentes tout aussi bien que les femmes phéniciennes. L'affirmation qu'Israël n'a pu connaître les légendes des dieux babyloniens qu'après l'installation des Assyriens, comme puissance souveraine, en Judée, ou seulement au nord de ce pays après la destruction de Samarie par Sargon, en 727, doit être considérée comme contraire à tous les renseignements de l'histoire documentée et comme ne devant sa naissance qu'à des spéculations de classement littéraire qui ne reculent devant aucune violence exégétique et critique imaginable pour arriver à leur but préconçu.

Si l'on veut savoir en quoi la forme assyrisante de la légende diffère de celle des légendes pré-assyriennes, on lira attentivement l'exposé suivant :

« Elle ne raconte plus maintenant (*nunmehr nicht mehr*) la naissance (*die Entstehung*) d'Israël, mais du monde des peuples (*sondern der Völkerwelt*), en tant qu'il habite dans l'empire assyrien (*im assyrischen Machtbereich*) et à ses frontières. Israël est retiré de cette masse (*ist aus dieser Masse ausgeschieden*) : l'idée de l'élection trouve une nouvelle expression dans cette exposition historique. »

Si j'ai bien compris, les mots « elle ne raconte plus » n'ont de sens que si on regarde les quelques allusions aux anciennes époques d'Israël comme un récit historique régulier. Mais ces rappels rapides, sans cohésion et dénués de toute prétention de nouveauté, peuvent-ils sérieusement recevoir le titre de récits? Dans Amos se trouvent ces allusions-ci : destruction des Amorrhéens, sortie d'Égypte et traversée, durant quarante ans, du désert pour la conquête de la Palestine (II, 9-10), destruction de Sodome et de Gomorrhe (III, 11), séjour dans le désert pen-

dant quarante ans (v, 2), sortie d'Israël d'Égypte, des Philistins de Caphtor et des Araméens de Qîr (ix, 7); en tout, neuf mentions qui se réduisent à trois événements concernant Israël : sortie d'Égypte (deux fois), séjour dans le désert (deux fois), occupation de la Palestine (deux fois), et trois événements d'histoire de peuples non israélites. La balance est égale. Si cela peut être appelé faire de l'histoire d'Israël, et encore à l'exclusion des autres peuples, alors il faut reconnaître que la logique varie selon les latitudes.

Osée, de son côté, fait les mentions suivantes : sortie d'Égypte et séjour dans le désert (ii, 17; ix, 10), culte de Baal-Phégor (Peʿor, *ibidem*), destruction d'Adma et de Ṣeboïm (xi, 8), lutte de Jacob avec son frère jumeau avant de naître et sa victoire sur un Élohîm (xii, 4-5), fuite et servage de Jacob en Aram pour pouvoir prendre femme (xii, 13), rôle d'un prophète pendant la sortie d'Égypte (*ibidem*, 14). Somme toute, deux détails nouveaux sur le temps de l'exode (le culte du dieu moabite et le rôle du prophète), trois légendes afférentes à Jacob et un événement non israélite, ensemble si concis que, sans les récits du Pentateuque, il serait parfaitement inintelligible, et surtout on n'aurait pu savoir que le prophète de l'exode portait le nom de Moïse. Il est superflu de parler de Michée, dont la partie qui a échappé aux ciseaux de la critique radicale ne contient aucun fait d'histoire ancienne. Dans la partie prétendue interpolée, on trouve les mentions suivantes : sortie d'Egypte sous la direction de Moïse, Aaron et Miryam (vi, 4), et immédiatement celle d'un projet (יעץ) communiqué par Balac, roi de Moab, à Balaam, fils de Beʿor, et suivie d'une réponse de celui-ci, ainsi qu'à des faits qui s'étaient passés de Sittim à Galgal (vi, 5). Dans les décombres difformes que la critique accorde à Isaïe, on ne constate qu'une allusion à la destruction de Sodome et de Gomorrhe (i, 9). Dans Sophonie (Sephania), enfin, dont le passage gênant, ii, 8-11, est déclaré interpolation par les infaillibles, il n'y a plus aucune allusion de ce genre. Tels sont les faits que tout le monde peut contrôler; tâchons de les classer.

A. *Légendes préisraélites.*

a) Sortie des Philistins de Caphtor (Amos).
b) Sortie des Araméens de Qîr (Amos).
c) Destruction miraculeuse de Sodome et de Gomorrhe (Amos, Isaïe).
d) Destruction miraculeuse d'Adma et de Ṣeboïm (Osée).

B. *Légendes patriarcales.*

a) Rivalité de Jacob avec son frère jumeau étant encore dans le ventre de leur mère (Osée).
b) Victoire remportée par Jacob sur un Élohîm qui se fit relâcher à force de pleurs et de supplications (Osée).
c) Fuite de Jacob en Aram et son servage pour avoir une épouse (Osée).
d) Apparition, à Béthel, de Yahwé à Jacob (Osée).

C. *Époque israélite.*

a) Sortie d'Égypte et séjour dans le désert sous la conduite d'un prophète (Amos, Osée).
b) Culte de Baᶜal-Peᶜor favorisé par la débauche sexuelle (Osée).
c) Occupation de la Palestine sur les Amorrhéens (Amos).

Un coup d'œil jeté sur cette liste montre, de toute évidence, que ces auteurs, loin de vouloir raconter les origines d'Israël, avaient pour but unique d'attester, par quelques exemples, d'abord la sollicitude de Yahwé pour procurer une demeure fixe à tous les peuples de la terre, tout aussi bien qu'à Israël, et qu'en même temps il a exercé des actes de sévère justice contre des populations perverses et incorrigibles (Sodomites et Amorrhéens). Puis, qu'en ce qui concerne Israël en particulier, il l'a traité avec une prédilection suprême dès la première existence du patriarche qui lui a légué son double nom, Jacob-Israël, dont le premier commémore l'effort fait par lui de gagner le droit de la progéniture sur son frère aîné, et le second sa force surnaturelle qui l'a rendu vainqueur d'un être élohimique, car cette décision d'obtenir une situation prééminente dans le monde et la force surhumaine de vaincre même des puissances

élohimiques, c'est à la bienveillance de Yahwé qu'il les doit, attendu que lui seul dirige la destinée des hommes et des peuples depuis leur entrée dans le monde jusqu'à leur disparition, lorsqu'elle est décrétée par sa suprême justice, comme c'est le cas des Sodomites et des gigantesques Amorrhéens. Enfin, et c'est le but évident de la prédication prophétique, que, dès le début, la bienveillance sans pareille de Yahwé n'a rencontré en Israël que la plus abjecte ingratitude, car, bien qu'il l'ait guidé en personne quarante ans dans le désert, afin de le préparer à sa haute destinée, Israël, à peine parvenu à la frontière de la terre promise, se laissa séduire par les femmes du pays et s'adonna au culte de Ba'al Pe'or, en pleine rupture avec son divin bienfaiteur.

Voilà la véritable signification des points sur lesquels les prophètes ont cru nécessaire d'insister. Mais quelle idée bizarre que celle qui voit dans ces traits disloqués, relevés au hasard de la prédication, un récit des origines d'Israël! Et, qui plus est, qui ne voit pas que ces allusions inintelligibles en elles-mêmes se caractérisent nettement comme des emprunts sommaires à un écrit antérieur où ils se trouvent en place pourvues de toute clarté nécessaire, écrit faisant autorité qui ne peut être autre que le Pentateuque actuel? C'est là que se trouve en effet la solution de toutes ces énigmes : le pays des peuples immigrés en Syrie (Genèse, x, 14; xi, 22), l'appartenance des villes Adma et Ṣeboïm à la région de Sodome et Gomorrhe (xiv, 2, 8[1]), la situation géographique des quatre villes détruites et la cause de leur destruction (xiv, 3-4; xviii, 20; xix, 24-25), le nom de la mère, du père et du frère de Jacob (xxv, 19-26), pourquoi Jacob s'est enfui en Aram[2] et auprès de qui il a trouvé un refuge, combien de temps il a servi son hôte

1. Circonstance qui prouve incontestablement l'authenticité du chapitre xiv.

2. L'expression ויברח יעקב שדה ארם (Osée, xii, 13) n'est même qu'un résumé des paroles de Rébecca à Jacob : קום בְּרַח לך אל לבן אחי חרנה (Genèse, xxvii, 43), rappelées plus loin par les mots בְּבָרְחֲךָ מפני עשו אחיך (xxxv, 1) et בְּבָרְחוֹ מפני אחיו (*ibid.*, 7); et ce qui est surtout remarquable, ces passages font partie de récits qui, d'après l'École, appartiennent à l'auteur postexilique P!

et quelles femmes il a épousées (XXIX), le lieu et les circonstances de sa lutte avec l'Élohîm (XXXII, 23-31), l'entretien d'Élohîm avec Jacob à Béthel (XXXV, 9-15), la sortie d'Égypte et le motif qui a déterminé le séjour dans le désert (Exode, XIII, 17-18), le nom du prophète (Moïse) qui les commanda pendant les quarante années de la traversée (III, *passim*), l'apostasie à Ba'al Pe'or, dieu moabite, et la débauche avec les filles de cette nation, à Sittim (Nombres, XXV, 1-3). En un mot, les récits pentateutiques des origines existaient déjà longtemps avant le VIIIe siècle, et étaient tellement répandus dans la masse israélite que les points détachés auxquels les prophètes de cette dernière époque alludaient dans leurs prédications étaient compris de tous les auditeurs. Ce serait laisser libre carrière à l'arbitraire que de limiter le recueil des récits sous considération aux seuls événements effleurés par Amos et par ses successeurs, preuve la mention en passant du nom d'Isaac (orthographié ישחק, au lieu de יצחק), en parallélisme avec Israël (ישראל), dans Amos, VII, 9 et 16, noms dont le rapport mutuel n'aurait pu être compris sans avoir lu leur histoire dans la Genèse. De cette préhistoire d'Israël, il serait impossible de détacher ni le récit relatif à la vie d'Abraham et de ses prédécesseurs de la souche de Sem (Genèse, XII-XXV), ni le tableau ethnographique de Genèse, X, dans lequel Michée a cueilli le nom de Nimrod (Michée, V, 5; cf. Genèse, X, 8-9), et comme le chapitre X de la Genèse traite de la préhistoire des peuples non israélites en général, on peut affirmer, à bon droit, que les penseurs israélites s'intéressaient à l'histoire de l'humanité bien des siècles avant leur contact avec les armées dévastatrices de l'Assyrie. Comme ou plutôt moins encore que l'époque romaine qui, au point de vue de la philosophie, ne vivait que de la sève hellénique antérieure, l'époque assyrienne n'a contribué en rien au progrès de la religion et de la pensée des peuples conquis. Il est impossible de placer à cette période, troublée et stérile, la plus belle floraison de l'histoire universelle dans la Judée agonisante. A l'époque florissante de Salomon, l'idée d'un emprunt à la littérature de la vallée du Tigre et de l'Euphrate est au moins imaginable, et encore par l'intermédiaire des peuples voisins qui y avaient imprimé les modifica-

tions compatibles avec leur génie national. Mais alors même l'ethnographie de la Genèse resterait en dehors de ce cadre, car la Babylonie n'a rien qui puisse en être rapproché[1].

P. 239-242. Explication par l'immigration d'idées assyriennes de l'existence des récits yahwéistes suivants de la Genèse. Je puis me borner ici à un petit nombre de remarques, la question tout entière ayant déjà été discutée à fond dans plusieurs articles de mes *Recherches bibliques*.

a) « Le récit relatif à la création de l'homme et à son expulsion du paradis (Genèse, II-III) répond à la question de savoir comment il se fait que des deux prérogatives de la divinité : le savoir et l'immortalité, l'homme possède la première sans posséder la seconde, bien qu'il soit si attaché à la vie. La réponse est faite à la façon babylonienne en présentant Yahwé pour la première fois (*zum ersten Male*) comme créateur du monde. »

Ce narrateur de la période de détresse (*Drangperiode*) m'étonne beaucoup par son détachement des choses d'actualité. Au lieu de chercher à résoudre l'énigme concernant le malheureux sort de son peuple, si bon yahwéiste, et la prospérité extraordinaire d'un peuple aussi idolâtrique et aussi malfaisant que le peuple assyrien, il s'abîme dans la question abstruse pourquoi l'homme ne vit pas éternellement et pourquoi, par surcroît, il a besoin de gagner sa vie à la sueur de son front! C'est d'autant plus étonnant que sa source babylonienne ignore absolument toutes ces profondes spéculations et ne vise qu'à exalter le dieu propre de Babylone, Marduk, au-dessus de tous les autres dieux. Pour comble de bizarrerie, ce narrateur philosophe aurait commis encore une faute plus grave en oubliant de présenter Yahwé comme créateur, — je ne dis plus du ciel, — mais même de la terre sur laquelle est placé le premier homme[2]!

1. Sur la nature et le but de ce tableau ethnographique, voir J. Halévy, *Recherches bibliques*, tome I, pages 146-205.

2. L'École se heurte elle-même à cet écueil, et, pour le tourner, elle affirme que le récit relatif à la création de la terre s'est perdu par je ne sais quel hasard. Quand le texte dit le contraire de ce qu'on veut, on le retranche, et quand il ne dit pas assez ce dont on a besoin, on l'allonge

L'état mental de ce prétendu disciple des théories babyloniennes nous inspire de sérieuses inquiétudes.

b) « Le récit yahwéiste de la destruction du genre humain par le déluge et le salut de Noé dans l'arche. Si le héros du déluge s'appelle נח, le héros palestinien de ce nom est l'inventeur de la culture de la vigne et patriarche des peuples palestiniens Sem, Japhet (Phéniciens!) ét Chanaan (!). Les peuples qui vivaient dans l'horizon de l'historien sont issus des fils de Noé. Le passage par la pensée yahwéiste a moralisé le mythe babylonien en donnant les péchés des hommes pour motif du déluge, mais le caractère païen et inéthique apparaît clairement en ceci que Yahwé s'apaise devant le sacrifice de Noé et renonce à d'autres répressions (!) (*auf weitere Gerichte verzichtet*), parce que la pensée de l'homme (*das Sinnen der Menschen*) est uniment mauvaise (*nun einmal böse ist*). » Il est presque inutile de faire remarquer que Yahwé ne renonce qu'à l'extermination universelle par le déluge, et nullement aux répressions justicières dans les divisions particulières du genre humain.

Un second thème opportun dans la « période de détresse ! » Au moment même où les dévastations assyriennes ont détruit tous les vignobles, le singulier narrateur-philosophe enrichit son peuple d'un récit du déluge universel et d'un patriarche inventeur de la culture de la vigne ! De même, il donne au héros bachique trois fils dont il fait venir tous les peuples à lui connus, grâce au nouvel horizon ouvert par la soldatesque assyrienne. Par distraction, il a oublié de penser à la puissance même qui gouvernait la Palestine, car autrement il aurait donné quelques notions utiles sur l'histoire et l'étendue de l'empire assyrien. Cela eût été, en tous cas, plus intéressant que l'énumération des sept descendants de Cus, des six descendants de Miṣraïm et des onze fils de Chanaan, parmi lesquels cinq peuplades infimes et quatre qui n'existaient plus vers la fin du règne de Salomon. Quant à l'appréciation de l'*opus operandum* et au pessimisme de Yahwé sur la pensée humaine, au point de renoncer à toute autre répression, nous

jusqu'à ce qu'il prenne la dimension nécessaire. Au moyen de ce lit de Procuste, toute difficulté est aplanie.



citerons la dernière remarque comme étant contredite à la fois par le récit hébreu (את כל חי, Genèse, VIII, 21), et par le poème babylonien[1]. Pour le sacrifice de Noé et le pessimisme relatif à la nature du genre humain, il suffira de comparer le sacrifice théandrique de la Bonne-Nouvelle et l'exposition de Romains, I, 18-32.

c) « Le récit de la tour de Babel. » La prétendue origine babylonienne de cette tour est rendue problématique par le silence des textes. Sur le sens méconnu de cet épisode, voyez mes *Recherches bibliques.*

d) « La légende des dix patriarches de l'humanité. » Le fond babylonien est incontestable, mais étant connexe à la création et au déluge, sa pénétration dans les pays sémitiques de l'ouest s'est réalisée pendant la suzeraineté babylonienne, bien avant l'époque d'El-Amarna.

e) « La connexion de Noé avec les pères d'Israël. » On demande des preuves à l'appui de la prétendue origine palestinienne; elles sont d'autant plus nécessaires que, selon l'École, le narrateur de Genèse, IV, n'aurait pas connu le déluge. D'autre part, l'idée de considérer Sem, Abraham, Lot et Haran (!) comme des héros palestiniens, ou de voir dans Nahor, Milka et Sara, des figures de la légende cultuelle des Harraniens, c'est faire un exercice de divination dénué de toute portée en histoire.

Point à noter : Dans cette riche collection de héros éclectiques, pas un seul héros assyrien n'apparaît avec sa belle barbe tressée et ses bras vigoureux, qui ont dû faire une tout autre impression sur les gens de Judée que les figures pâles des déités harraniennes!

Quelques observations finalement. Pour affirmer que le terme תהום vient du babylonien, il fallait dire quel était le mot purement hébreu pour « abîme ». — Pourquoi אדם est-il une figure babylonienne et חוה une figure palestinienne secondaire? — Le mythe sur l'origine des géants, comme suite du mariage des בני האלהים avec des femmes humaines, vient en ligne droite du

1. Le moyen de punir l'iniquité des hommes par la famine, les bêtes rapaces, la guerre ou la mortalité (cf. Ézéchiel, XIV, 13-21, *passim*), est formellement donné dans l'allocution des dieux à Bél, auteur du déluge.

paganisme juif, dont le fond babylonien n'est pas prouvé. Quant aux pluriels נֵרְדָה וְנָבְלָה (Genèse, xi, 7) et כְּאַחַד מִמֶּנּוּ (iii, 22), ils correspondent à נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (Genèse, i, 26) et concourent à démontrer que, loin d'être une réminiscence du paganisme, les auteurs n'ont pensé qu'aux Élohîm qui forment le cortège de Yahwé, c'est-à-dire les anges, auxquels la forme humaine a depuis longtemps été attribuée dans les légendes hébraïques (Genèse, xviii, 2; xxxii, 25, *passim*), comme dans celles des Sémites du nord en général.

(*A suivre.*) J. Halévy.

Opinions et Observations sur le sumérien.

Bonn, le 18 décembre 1905.
Kaiser Friedrich Strasse, 11.

Très honoré Monsieur,

Je m'empresse de répondre à votre aimable lettre du 15 novembre, qui ne m'est parvenue que dans sa forme imprimée, m'ayant sans doute manqué à la suite de mon changement de résidence.

Le fait que le syllabaire cunéiforme possède des signes particuliers pour exprimer les consonnes sémitiques א, ו, ט, צ et ק (dont א et surtout ו se trouvent d'ailleurs dans d'autres langues) ne prouve pas l'origine sémitique de ce syllabaire. On peut aussi bien l'expliquer en supposant que les Sémites aient adopté le système d'écriture d'un peuple étranger, en prenant des signes redondants pour exprimer les sons particuliers à leur propre langue. Personne ne voudrait soutenir que les Grecs n'avaient pas pris leur alphabet des Phéniciens, uniquement parce qu'ils pouvaient exprimer par cet alphabet quelques sons de leur langue qui ne s'y trouvaient pas.

Je n'insisterai pas sur le fait que les trois consonnes emphatiques ne sont pas exprimées avec l'exactitude qu'on atten-

drait, *ṭa*, *ṭi* et *ṣa*, et généralement *ḳi* étant représentées par les mêmes signes que *da*, *di*, *za* et *ki*. On pourrait à la rigueur l'expliquer en supposant que les voyelles *a* et *i* aient exercé un effet modifiant sur les consonnes précédentes, en les rendant, en certains cas, presque identiques aux consonnes ordinaires de la même catégorie, de même que la voyelle *u* semble avoir modifié la consonne *p* quand elle la précédait, en la rendant semblable à *b*, ainsi qu'on a pu exprimer les syllabes *pu* et *bu* par le même signe. Par contre, les combinaisons d'une voyelle suivie par une consonne présentent un cas bien plus grave. Dans les autres langues sémitiques les consonnes sonnantes (*mediæ*) *b*, *g*, *d*, *z* ne deviennent jamais muettes (*tenues*), ou *p*, *k*, *t*, *s*, à la fin d'une syllabe ou d'un mot, comme c'est le cas en sanscrit ou en allemand. Les syllabes *ab* et *ap* ont dû être prononcées dans l'assyro-babylonien d'une manière aussi différente que *ba* et *pa*, et on ne voit absolument pas pourquoi les Sémites n'ont pas, dans leur écriture, distingué les deux premières aussi bien que les deux dernières. Il ne leur manquait pas de signes convenables, et on ne peut pas accepter l'explication qu'ils ne voulaient pas trop charger leur syllabaire quand on voit la masse de signes absolument superflus et inutiles (comme les deux *ar*, pour n'en citer qu'un) qui le remplissent. La chose se comprend au contraire facilement si les Sémites ont adopté le syllabaire d'un peuple étranger qui ne distinguait entre les *mediæ* et les *tenues* à la fin d'une syllabe; pour prouver le contraire, il faudrait supposer que la même manière de prononcer existait chez les Sémites de la Babylonie, et comme elle ne se rencontre chez aucun autre peuple sémitique, on serait forcé de reconnaître l'influence d'un peuple non sémitique avec lequel les Sémites s'étaient mélangés avant la formation de leur écriture, à un tel point que leur propre prononciation avait subi une modification importante.

Je viens maintenant à vos deux dernières questions. J'ai déjà reconnu que vous avez démontré d'une manière incontestable qu'une grande partie au moins des soi-disants *Sumerische Lehnwörter* ont une origine sémitique; et je voudrais y ajouter que vous avez prouvé qu'il y a un rapport étroit entre beaucoup

de valeurs phonétiques et les mots sémitiques représentés par les mêmes signes. Mais je nie absolument qu'on ait le droit d'en déduire sans autre l'origine purement sémitique de toute l'écriture cunéiforme. La plupart des valeurs citées par vous sont polysyllabiques, et j'admets volontiers que le plus grand nombre d'entre elles, peut-être toutes, dérivent d'une manière évidente de mots dont l'origine sémitique est au-dessus de tout soupçon. Mais ce n'est pas le cas des valeurs simples consistant en une syllabe, qui doivent être les plus anciennes. Parmi celles formées d'une voyelle précédée ou suivie d'une consonne, il y en a peu qui se rapportent aux valeurs sémitiques de leur signe. Pour trouver une dérivation sémitique des valeurs phonétiques comme ***du***, ***ki*** ou ***ad***, vous êtes forcé de chercher des mots synonymes qui ne se retrouvent jamais dans les textes, ou de construire avec l'aide des autres langues sémitiques des mots dont l'appartenance à la langue assyro-babylonienne ne peut pas être prouvée, ou enfin de supposer que les inventeurs de l'écriture, quand ils étaient en train d'attribuer une valeur phonétique à un signe ayant plusieurs valeurs sémantiques, ne voulant donner la préférence à aucune de ces dernières, ont dû chercher une valeur phonétique n'ayant aucun rapport avec elles. Si votre raisonnement à l'égard de ***ad*** était juste[1], pourquoi a-t-on déduit, pour les signes ***an*** et ***di***, ces valeurs phonétiques dérivées aux mots ***anu*** et ***dînu*** qui correspondent à ces deux signes?

Les valeurs simples dont les signes correspondent à des valeurs sémantiques ayant un rapport direct avec elles ne four-

1. Au moment où j'écris cette lettre, je reçois votre aimable carte du 16 courant, dans laquelle vous me donnez une explication plus précise sur *ad*. Elle me semble un peu trop compliquée ; comme ce signe ne signifie, dans les textes, jamais autre chose que *père*, nous n'avons pas le droit, sur le témoignage de deux indications, de supposer qu'il ait eu une autre signification primitive. D'ailleurs, la signification *ummu*, donnée par un seul vocabulaire, me semble bien un peu suspecte et pourrait très bien être due à un malentendu ou à un raisonnement quelconque d'un philologue babylonien; quant à la signification *aḫu*, elle repose uniquement sur la graphie *ad-ḫi-šu*, dans laquelle *ad* est évidemment employé d'une manière acrophonique pour exprimer *a*, et qui peut très bien avoir été calquée sur la graphie mal comprise de *ud-mu* pour *ûmu*.

nissent non plus une preuve pour votre hypothèse. Les principales en sont : *ên* (= *ênu*), *ap* (*abû*, *aptu*), *as* (= *asû*), *id* (= *îdu*), *ul* (= *ullu*, *ulṣu*), *êl* (= *êllu*), *al* (= *allu*), *gu* (= *gû*, *ḳû*), *la* (= *lalû*), *um* (= *ummu*), *an* (= *anu*), *ir* (= *irru*), peut-être aussi *li* (= *lilâ*, *limâ*), *ma* (= *mâ*, *mâtu*), *ra* (= *raḫâṣu*, *ramû*), *pa* (= *pašâḫu*), etc. Si frappantes que soient ces correspondances, elles s'expliquent d'une manière facile tout en restant dans la théorie sumérienne. La plupart de ces signes n'ont en sumérien d'autres valeurs sémantiques que celles que j'ai données, ou tout au plus des valeurs synonymes; il semble aussi que plusieurs d'entre eux n'étaient employés en sumérien primitif, ou plutôt au moment de l'adoption de l'écriture par les Sémites, pour exprimer des valeurs phonétiques. Quoi de plus naturel que les Sémites, en développant le système primitif des Sumériens, aient employé ces signes uniquement phonétiques comme idéogrammes pour exprimer des mots ayant dans leurs premières syllabes des rapports phonétiques avec les valeurs de ces signes. Ainsi on aurait pris le signe *ul* pour dénoter le mot sémitique *ullu*, et par synonymie *ulṣu*. Plus tard, on aurait étendu ce procédé à d'autres signes qui avaient déjà en sumérien une valeur sémantique. Il est bien possible qu'on pourrait expliquer par ce moyen les nombreux groupes de mots sémitiques ayant la même syllabe initiale, qu'on trouve réunis sous une grande quantité de signes idéographiques. Le phénomène du groupement homophonique de plusieurs mots sémitiques n'ayant d'autre rapport entre eux que leur forme extérieure sous un même idéogramme n'est peut-être qu'une extension du procédé que je viens de signaler et qu'on pouvait appeler « homophonie initiale ». Après qu'on avait fait des rapprochements comme *ap* avec *abû* et *aptu*, il était facile de généraliser le procédé et de l'appliquer aux racines fortes, où l'homophonie ne pouvait s'étendre qu'à la première des trois syllabes. Une fois le principe de l'homophonie établi, il n'y avait qu'un pas de la généraliser d'une manière encore plus étendue et de chercher des homophones pour des mots sémitiques qui avaient seulement une connexion sémantique avec leurs signes. Le principe de la synonymie y a joué aussi un rôle comme dans *ullu*, *ulṣu*.

J'arrive donc au résultat suivant : les faits allégués par vous, quoiqu'ils pourraient, *ceteris paribus*, constituer un *appui* sérieux pour votre théorie, ne la *prouvent* pas d'eux-mêmes, pouvant être expliqués aussi bien d'une autre manière ; et, comme cette dernière est plus conforme aux autres données, je me vois obligé de lui donner la préférence. Mais j'avoue franchement, après réflexion mûre, que la théorie proposée par moi dans mes premières lettres doit être écartée, les considérations sur lesquelles vous avez bien voulu attirer mon attention à la page 18 de notre correspondance étant décisives. La valeur *an* ne peut pas à la fois être dérivée d'une langue présémitique dans laquelle elle signifiait *dieu* et reparaître après de longs siècles, dans une tout autre langue avec la même signification ; il faudrait au moins que les deux langues, et par conséquent les deux peuples qui les parlaient, aient été identiques.

Nous voilà dans la pleine théorie suméristе, qui me paraît, en effet, la seule qui puisse expliquer tous les faits connus ; en proposant ma théorie alternative, j'avais l'unique but de tâcher de concilier votre théorie avec celle de l'origine non sémitique de l'écriture. Mais je crois avoir suffisamment démontré en haut qu'on peut très bien accepter la partie la plus importante de vos conclusions, sans abandonner la théorie suméristе, pourvu que celle-ci soit modifiée dans quelques points secondaires. Le syllabaire cunéiforme que nous connaissons, avec ses idéogrammes ayant les significations les plus disparates, dont le groupement sous le même signe ne peut être expliqué que par la sémantique assyro-babylonienne, ne représente point le syllabaire sumérien primitif, mais doit être regardé comme le résultat d'un développement de celui-ci sous l'influence de la langue sémitique. Les textes sumériens nous étant parvenus, pour la plupart au moins, dans des rédactions de basse époque, ou étant simplement des traductions de textes purement sémitiques, comme les *Busspsalmen*, on ne doit pas s'étonner d'y trouver une quantité de valeurs phonétiques dérivées de la langue sémitique, ainsi que des formes grammaticales ou syntaxiques calquées sur celles de l'assyro-babylonien.

Je ne peux pas comprendre pourquoi les Sémites, quand ils étaient en train de former un syllabaire parfaitement adapté à exprimer tous les sons de leur langue, aient subitement fait fausse route, pour aucune raison évidente, et aient développé un système monstrueux, qui ne pouvait servir qu'à embrouiller ceux qui devaient s'en servir. Tout s'explique parfaitement au contraire si nous regardons ce système comme le résultat d'un lent développement historique, pendant lequel deux systèmes, basés sur deux langues absolument différentes, se sont enchevêtrés sans se confondre l'un avec l'autre.

Voilà mes conclusions basées sur les arguments dérivés de l'écriture. S'il y a des points que je n'ai pas encore suffisamment mis à la lumière, je vous prie de bien vouloir me formuler vos objections. Je me ferai un plaisir de tâcher de vous répondre.

Veuillez agréer, très honoré Monsieur, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

R. Brünnow.

Paris, 25 décembre 1905.

Très honoré Monsieur,

Votre empressement à répondre aux questions que je vous ai adressées dans ma lettre du 15 novembre 1905 (*Revue sémitique*, janvier 1906) m'a beaucoup obligé. Merci, bien merci.

Grâce à votre réponse sur les trois points soumis à votre jugement, la question relative à l'origine de l'*écriture* cunéiforme acquiert pour la première fois une base solide et inébranlable. Cette *écriture*, telle que nous la connaissons depuis le ve millénaire avant Jésus-Christ, possède les consonnes *purement* assyro-sémitiques א, ו, ט, צ, ק ; la rencontre sporadique de ces sons dans les autres langues éloignées n'entre pas en ligne de compte. D'autre part, les syllabes fondamentales de cette *écriture* correspondent en grand nombre à des mots assyriens usuels, aussi bien pour le son que pour la signification.

Droit de possession, sons caractéristiques, correspondance des valeurs phonétiques et sémantiques avec les mots usuels des possesseurs, voilà trois faits qui seraient décisifs pour écarter la prétention éventuelle que les écritures égyptienne, chinoise ou mexicaine aient été inventées par des peuples ayant parlé des idiomes respectivement différents de l'égyptien, du chinois ou du mexicain. Le rôle ęvolu au maniement des idéogrammes aurait été laissé de côté comme appartenant à la catégorie très différente du système rédactionnel.

Pour l'écriture cunéiforme, on se montre d'une rigueur exceptionnelle, puis on complique comme à plaisir le problème graphique avec le problème rédactionnel, et l'on empêche ainsi la possibilité de voir clair.

Je commence par votre explication relative aux consonnes emphatiques :

« Les Sémites, en adoptant l'écriture d'un peuple étranger, en auraient pris les signes redondants pour exprimer les sons particuliers à leur propre langue. »

Cela serait possible *in abstracto*, mais les faits nous défendent d'y penser un seul instant.

1) Les syllabes א, *tu*, *ṣi*, *qa* et *qu* font partie intégrante du syllabaire sumérien. Un coup d'œil jeté sur votre liste des signes convaincra tout le monde.

2) L'existence affirmée d'un peuple non assyrien en Babylonie, ayant fait usage de l'écriture cunéiforme, n'a même pas été appuyée par un commencement de preuve, et elle est contredite par les fouilles radicales de Nippur, qui n'ont fourni aucun document antéassyrien.

Devant ces faits, j'ai peine à comprendre la conséquence que vous tirez de la confusion des consonnes sonores ou douces (*mediæ*) *b*, *g*, *d*, *z* avec des consonnes dures ou muettes (*tenues*) *p*, *k*, *t*, *s*, à la fin des syllabes. Vous y voyez un trait de glottologie hétérogène, tandis que moi, je l'ai toujours regardée comme un effet de prononciation locale propre aux Babyloniens. La prononciation alsacienne confond notoirement ces deux classes de consonnes; conclura-t-on que les Alsaciens sont d'une race *x* germanisée?

La question : « Pourquoi les Sémites n'ont-ils pas créé des



signes distincts pour chaque catégorie? » se retourne donc contre la thèse sumérienne, car la présence d'une mutation de son (*Lautverschiebung*) identique dans deux idiomes différents en Babylonie est une pure impossibilité. Ensuite, le fait que le besoin pratique de ne pas surcharger le syllabaire par un trop grand nombre de signes y était pour quelque chose, résulte d'un phénomène sur lequel j'appelle votre attention. Presque toutes les consonnes finales des valeurs dites non sémitiques appartiennent à la classe des sonores; il n'existe que de rares exemples d'une consonne muette. On cherchera en vain une langue de cette nature. La systématisation bien délibérée du génie des scribes babyloniens, passés maîtres dans l'art de sérier les sujets les plus abstrus, y est manifeste, et l'origine assyrienne du syllabaire primitif en reçoit une nouvelle confirmation. Nul peuple au monde ne prodiguera des soins aussi méticuleux à une écriture étrangère, et encore infiniment moins à l'écriture d'un peuple disparu depuis l'époque préhistorique.

En ce qui concerne le côté sémantique des syllabes, un pas considérable a été également fait, pas qui inaugure une possible entente, malgré la vigueur momentanée de l'opposition.

Vous avez bien voulu reconnaître :

1) « Que j'ai démontré, d'une manière incontestable, qu'une grande partie au moins des soi-disants *Sumerische Lehnwörter* (emprunts sumériens) ont une origine sémitique.

2) « Que j'ai prouvé qu'il y a un rapport étroit entre beaucoup de valeurs phonétiques et les valeurs idéographiques propres aux mêmes signes. »

Malgré cela, « vous niez absolument qu'on ait le droit d'en déduire, *sans autre*, l'origine purement sémitique de toute l'écriture cunéiforme ».

« Sans autre? » grands dieux! Vous n'avez donc pas lu le chapitre qui précède, dans le *Critérium* (p. 39-40), l'exposé des valeurs phonétiques et sémantiques qui vous occupent, exposé où j'ai fourni *dix* preuves, selon moi incontestables, contre l'existence du prétendu peuple sumérien. J'y ai mis en évidence des arguments tirés de tout autres catégories de connaissances orientales, et je n'ai abordé l'examen des

syllabes qu'après m'être assuré une base d'action résistant à toute secousse.

Une pareille mesure de précaution n'a jamais été prise par les suméristes. Ils s'adressent directement aux signes du syllabaire et prétendent qu'on ne peut pas les expliquer par le sémitique[1]. En agissant ainsi, ils me donnent le droit de rétorquer la formule en cause de la manière suivante :

« Je nie absolument qu'on ait le droit d'émettre des suppositions sur l'origine sumérienne entière ou partielle du syllabaire cunéiforme, sans avoir démontré, par des preuves tout autres, l'existence des Sumériens et celle de leur littérature cunéiforme. »

Pour le moment, il existe une entité concrète A en face d'un zéro immense, duquel on tire tout ce qu'on veut; quand le zéro sera remplacé par une entité concrète, nommons-la B, on examinera la question de savoir si B est plus capable que A de répandre le jour sur la question épineuse des origines.

Quelque déplaisante que soit pour moi la nécessité d'avoir à recopier un résumé qui date seulement d'un petit nombre de mois, la presque certitude qu'aucun sumériste, même en cas qu'il ait daigné le lire, n'en a jamais fait l'objet d'un examen sérieux, je me résigne à vous le mettre sous les yeux en cette occasion, afin de solliciter votre jugement éclairé et la rectification des inexactitudes, si vous en trouviez. A défaut de cette base d'opérations, les suméristes auront toujours libre jeu d'émettre les hypothèses les plus abracadabrantes et d'embrouiller les problèmes bien limités, par des minuties de détails secondaires et mal définis, qui ont le don d'impressionner le lecteur peu initié au fond du débat.

Voici donc ce résumé fondé sur dix faits dégagés par trente ans d'investigations. Il a pour but de justifier ma conviction que les « Sumériens » n'ont pas existé. J'y ajoute un article que j'ai oublié de faire paraître alors.

1. Cette prétention a été avancée pour la première fois en 1854, par Oppert, lorsqu'il ne savait pas encore lire correctement une ligne d'assyrien. Le sagace déchiffreur donna alors au « sumérien » le nom de « scytho-tatare » (*La Naissance du sumérien*, *Revue sémitique*, 1899, p. 163-165).

1. Absence de toute trace du « peuple sumérien » durant la période de *cinq mille* ans d'histoire babylonienne.

2. Absence absolue de toute mention de la même entité ethnique dans l'histoire des peuples voisins possédant une littérature ancienne et parlant, avec quelques légères variétés, la langue babylonienne (Assyriens, Élamites).

3. Il n'existe pas d'inscription « sumérienne, » pas même d'*une ligne* seulement, qui ne soit pas rédigée par un scribe sémitique et dans une écriture qui cadre entièrement dans la graphie des textes purement sémitiques.

4. On chercherait de même en vain le moindre vestige d'un syllabaire en pur sumérien, offrant à des lecteurs *sumériens* la valeur phonétique des signes et les multiples valeurs lexicographiques qu'ils sont susceptibles d'exprimer.

5. A défaut d'œuvres d'instruction primaire et grammaticales composées par les « Sumériens » eux-mêmes, les Sémites n'auraient pu prendre connaissance par qui que ce soit des énormes complications propres à ce système graphique, s'ils ne l'avaient pas inventé eux-mêmes.

6. Les Sémites n'ont pu accepter, et encore moins se charger de perpétuer chez eux, l'usage solennel et privilégié de la langue d'un peuple *illettré*, laquelle n'était d'aucune utilité pour la rédaction de leurs propres monuments littéraires.

7. Un peuple pourvu d'une civilisation supérieure, comme l'étaient les Sumériens, selon la thèse allophile, n'aurait pas disparu devant les conquérants sémitiques qui, à ce que l'on affirme, lui étaient intellectuellement inférieurs, et qui acceptaient même son idiome comme une langue sacrée.

8. La désignation de la Babylonie par l'expression « pays de Sumer et d'Akkad » est d'un caractère purement géographique, signifiant « haute région » et « basse région, » et ne comporte en aucune façon l'idée d'un dualisme de race ou de langue.

9. Les textes babyloniens fournissent des spécimens de mots formellement désignés comme susiens, kassites, sutiens, khatiens, etc., mais ne parlent jamais de mots sumériens.

10. Dans les textes prétendus « bilingues, » il n'est jamais

question de traductions faites du sumérien en sémitique, ni du sémitique en sumérien.

11. La coexistence de l'usage de deux langues dans un même milieu, pendant plusieurs siècles, aboutit forcément à un idiome mixte, au moins en ce qui concerne le dictionnaire. La langue babylonienne est restée, au contraire, pure de tout mélange de la langue supposée, car les prétendus emprunts de mots sumériens en assyrien (*die sumerischen Lehnwörter*), trop peu nombreux d'ailleurs, sont de pure fantaisie. M. R. Brünnow l'a formellement reconnu, et personne ne récusera sa haute compétence en la matière.

Ceci établi, je reviens à vos arguments. Vous me dites :

« La plupart des valeurs citées par vous sont polysyllabiques, et j'admets volontiers que le plus grand nombre d'entre elles, peut-être toutes, sont d'origine sémitique au-dessus de tout soupçon. Mais ce n'est pas le cas des valeurs simples consistant en une syllabe, qui doivent être les plus anciennes. » Et parmi les monosyllabes, vous choisissez de préférence ceux qui sont formés d'une voyelle précédée ou suivie d'une consonne, comme *du*, *ki*, *ad*, pour la dérivation desquelles j'aurais cherché des mots qui ne se trouvent jamais dans les textes, ou invoqué le secours des autres langues sémitiques; enfin, vous demandez, si mon raisonnement à l'égard de AD est juste, pourquoi a-t-on donné aux signes *an* et *di* des valeurs phonétiques dérivées des mots *anu* et *dînu*?

Ma réponse sera aussi brève que précise :

Les syllabes à voyelle initiale ou finale ne sont pas plus anciennes que les autres. On invente les signes pour exprimer les syllabes de mots et de phrases, sans égard à la place occupée par la voyelle.

Les valeurs *du* et *ki* viennent aussi directement de *dumu* et *kiu* que *an* et *di* de *anu* et *dînu*. *Ki* se trouve dans *ki-e maššì*, « terre-brillante = cuivre, » et dans l'adverbe *ki-i* = *aśar*, de l'inscription de Melišihu. Quant au mot *dumu*, « fils, » il est donné par les gloses comme équivalent de *mâru*, ce qui garantit son existence dans des textes que nous ne possédons pas encore.

Les gloses babyloniennes ont, sur celles d'Hésychius, l'énorme

avantage d'être colligées à des périodes où l'antique littérature jouissait d'une faveur exceptionnelle, et l'on sait combien les gloses d'Hésychius sont précieuses pour l'étude scientifique du grec.

Enfin, je crois ne pas manquer à la méthode scientifique en invoquant parfois des parallèles tirés des autres langues sémitiques. Quand, pour expliquer le mot *oinos* = *vinum*, on fait appel au lithuanien *vêna*, « amour, » pêche-t-on contre la bonne méthode? Je suis le même procédé pour appuyer le sens que j'attribue à des mots assyriens; je ne dépasse pas mon droit.

Il faut réserver la discussion relative à la polyphonie de *ad*, parce que ce sujet n'entre pas dans notre cadre[1].

Faisant capital de l'antériorité, mal fondée selon moi, des syllabes à voyelle extrême, vous négligez complètement les correspondances encore plus nombreuses entre les syllabes à voyelle moyenne avec les mots assyriens pour la lecture et la sémantique : *mug*. *mukku* (Br., 95), « un certain vêtement; » *bal*. *palû* (275); *gir*, *girru* (336); *bur*, *burru* (335); *haś*, *haśu*; *śah*, *śahu* (974); *mah*, *mahhu* (1043); *sun*, *sunnu* (1531); *bar*, *bararu* (1744); *rad*, *râṭu* (2295); *tal*, *tallu* (2579); *kid*, *kitû* (2704); *dim*, *dimmu* (2738); *gur*, *gurru* (3360); *tab*, *tappû* (3775); *nab*, *nabbu* (3849); *zig*, *ziqqu* (4690); *rig*, *riqqu* (5163); *ner*, *nîru* (6285); *gal*, *gallum* (6841); *bur*, *bûru* (6974); *nar*, *nâru* (7874); *kar*, *kâru* (7741); *ruś*, *ruśśu* (8603); *huś*, *huśśu* (8608); *muh*, *muhhu* (8842); *kir*, *kîru* (8895); *kiś*, *kiśśatu* (893); *nad*, *nâdu* (8992); *sug*, *sukku* (10306). Si, à ces trente signes, vous ajoutez ceux que vous avez cités ci-dessus, on obtient un ensemble de quarante-six syllabes fondamentales du syllabaire cunéiforme, qui se compose de deux cent dix-neuf signes en tout, mais n'exprimant en réalité qu'environ cent cinquante syllabes différentes. N'est-on pas en droit de se demander comment quarante-six correspondances, apostillées par le témoignage des scribes babyloniens, sans parler de celles encore plus nombreuses dé-

1. Je suis néanmoins obligé de faire remarquer que l'équation *ad* = *aḫu* est plutôt confirmée par l'analogie de *udmu* = *ûmu*, car *ud* signifie déjà à lui seul « jour, lumière ». Du reste, *kur*, élément essentiel de *ad*, répond aussi à *abu* (1141) et à *aḫu* (1142).

gagées par mes propres recherches, peuvent être récusées pour faire place à des hypothèses spéculatives et des possibilités d'explications, qui se réduisent à des propos vagues et inaccessibles à tout contrôle scientifique ?

Premier propos. « Il ***semble*** que plusieurs d'entre ces signes n'étaient pas employés en sumérien primitif, ou plutôt au moment de l'adoption de l'écriture par les Sémites, pour exprimer des valeurs phonétiques. »

Divination pure!

On parle du ***sumérien primitif***, pendant qu'il n'en existe pas un seul document.

On affirme que les Sémites ont adopté l'écriture d'un peuple qui n'a jamais donné signe de vie.

On croit même savoir qu'une multitude de signes, pourtant de première nécessité, n'existaient pas encore au moment où le syllabaire a été adopté par les Sémites.

N'est-ce pas construire des bastions en l'air pour mitrailler une forteresse gênante, mais solidement bâtie ?

Mais comment le syllabaire a-t-il acquis la forme complète sous laquelle il nous apparaît, aussi bien en sumérien qu'en sémitique?

La réponse recourt de nouveau à des hypothèses aériennes :

Deuxième propos. « Quoi de plus naturel que les Sémites, en développant le système primitif des Sumériens, aient employé ces signes, uniquement phonétiques, comme idéogrammes, pour exprimer des mots ayant, dans leurs premières syllabes, des rapports phonétiques avec les valeurs de ces signes. Ainsi, on aurait pris le signe ***ul*** pour dénoter le mot sémitique *ullu*, et, par homophonie, ***ulṣu.*** »

A d'autres, la chose ne paraîtra aucunement ***naturelle***, car :

1. La tâche de développer le syllabaire incombait, avant tout, aux inventeurs dont la langue contenait un grand nombre de syllabes pour lesquelles le syllabaire primitif n'avait pas de représentants.

2. Si les syllabes développées seules sont l'œuvre des Sémites, comment se fait-il qu'on les trouve dans les textes « sumériens » les plus archaïques?

3. Les Sémites devaient ***naturellement*** borner leur adop-



tion aux valeurs phonétiques et laisser de côté l'emploi idéographique, qui n'avait aucune utilité pour eux. C'est ainsi qu'ont agi les inventeurs des écritures phénicienne et perse: ils se sont contentés des valeurs phonétiques de leurs modèles hiéroglyphiques et cunéiformes, et ils ont jeté par-dessus bord tout le bagage idéographique, comme une charge lourde et encombrante.

4. A plus forte raison est-il inimaginable que les Sémites aient ajouté, de leur cru, des centaines d'idéogrammes tirés de leur propre langue, et embrouillé ainsi, sans le moindre profit, les valeurs phonétiques qui ne laissaient rien à désirer.

5. Non contents de gâter le syllabaire clair et pratique par des superfétations inutiles, les Sémites auraient poussé l'aberration jusqu'à chercher dans leur langue, pour interpréter les idéogrammes sumériens, des mots dont les syllabes initiales coïncident avec les mots sumériens respectifs !

Jamais des procédés graphiques aussi insensés ne viendront à l'idée de scribes sains d'esprit. Et l'on parle de philologues babyloniens !

Vous voyez, très honoré Monsieur, vers quel abîme d'impossibilités conduit le système sumériste.

Le problème se simplifie quand on admet l'origine sémitique du syllabaire.

Dans cette thèse, tout devient logique et transparent.

En créant le syllabaire, les Sémites ont attribué aux signes primitifs des valeurs phonétiques correspondant, en grande partie, aux mots ou du moins aux premières syllabes des mots qui en expriment la ou les valeurs idéographiques (*an* de *anu*, *el* de *ellu*, *ul* de *ullu*, *maš* de *maššu*, *kir* de *kiru*, *tab* de *tappu*, etc., etc.). La synonymie et l'homophonie y jouèrent naturellement un rôle considérable, qui aboutit à la polyphonie et à la polysémie. J'ai cherché à définir ce procédé dans mon mémoire sur l'*Allographie assyro-babylonienne* (Leide, 1884, § 6-7, p. 9-16), mais ce sujet doit être remis à une autre occasion.

L'explication des suméristes me paraît donc impossible; si vous en avez une nouvelle, je serais heureux de la connaître.

Dans le résumé que je viens de mentionner, je ne touche

qu'en passant le problème de l'écriture, dans laquelle la quantité de valeurs phonétiques dérivées de la langue sémitique serait due à un développement ultérieur. J'en doute toujours, et je me vois obligé de laisser hors cadre la théorie concernant les idéogrammes à significations disparates. Je prends, au contraire, bonne note de l'aveu qu'il y a dans le sumérien, d'après vous tardif, *des formes grammaticales et syntaxiques* calquées *sur celles de l'assyro-babylonien* ». Aucun assyriologue n'a fait, jusqu'à présent, un tel aveu ; les théoriciens suméristes soutenaient, au contraire, que l'assyrien avait emprunté ces formes à la langue sumérienne, et plusieurs sémitisants se sont rangés de leur côté.

Mieux en situation se trouve la partie suivante. Je crois nécessaire d'examiner, l'une après l'autre, les deux propositions dont elle se compose :

« Je ne pourrais pas comprendre pourquoi les Sémites, quand ils étaient en train de former un syllabaire parfaitement adapté à exprimer tous les sons de leur langue, aient subitement fait fausse route, pour aucune raison évidente, et aient développé un système monstrueux qui ne pouvait servir qu'à embrouiller ceux qui devaient s'en servir. »

A petit monstre, gros monstre et demi ! Si c'est déjà insensé d'embrouiller un syllabaire parfait (quelle que soit son origine) avec un fatras pris dans sa propre langue, n'est-il pas encore infiniment plus insensé de l'embrouiller avec un fatras emprunté à une langue étrangère, et de plus à une langue sans littérature ? Un spectacle représentant les Hébreux ou les Grecs introduisant, après coup, les complications hiéroglyphiques des Égyptiens dans leur alphabet, est de ceux qui n'apparaissent même pas en rêve, et l'on veut que cela soit une réalité dans la formation du syllabaire babylonien ? Il est étonnant qu'une pareille conjecture puisse être émise sans en sentir la monstruosité excessive.

Mais, en réalité, les Sémites n'ont continué à compliquer pendant de longs siècles que ce qui était déjà compliqué et, d'une manière inévitable, dès l'origine. L'invention de l'écriture procède toujours de l'idéographisme au phonétisme, jamais de la manière inverse. Les signes, calques plus ou

moins cursifs d'objets matériels et désignant, outre le modèle primitif, un ou plusieurs groupes d'objets et d'idées apparentés ou seulement analogues, ne sont devenus des syllabes pures que par l'abstraction faite des éléments terminaux du ou des noms des objets, ou au moins d'une partie des mots qui les désignaient. Le système idéographique et le système phonétique, nés en même temps, se sont développés parallèlement par la pratique prolongée de diverses écoles, car chaque centre ancien avait ses scribes officiels. De là les variations orthographiques et sémantiques que l'on rencontre dans les textes. Mais ce développement graphique — nous ne parlons pas ici d'autre chose — du syllabaire de ces deux systèmes jumeaux ressort du génie sémitique, sans la moindre addition hétérogène.

Ceci fait disparaître l'argument final :

« Tout s'explique parfaitement, au contraire, si nous regardons ce système comme le résultat d'un lent développement historique, pendant lequel deux systèmes, basés sur deux langues absolument différentes, se sont enchevêtrés sans se confondre l'un avec l'autre. »

C'est précisément le procédé exceptionnel de cet *enchevêtrement* que, l'histoire à la main, je nie depuis plus de trente ans. Des écritures dans lesquelles les deux systèmes idéographique et phonétique sont inséparablement mêlés, existent ou ont existé dans les trois autres foyers d'écritures originales connus : en Chine, en Égypte et au Mexique, mais partout le développement s'est fait sur la base de la langue nationale. La thèse de la collaboration de deux langues radicalement différentes, et, par conséquent, de deux peuples qui n'avaient rien de commun entre eux, à une seule et même écriture, n'a jailli du cerveau des premiers suméristes qu'au moment où ils ne pouvaient plus nier l'existence, au fond du syllabaire, des éléments sémitiques que je leur avais signalés, et tout particulièrement après l'avortement de leur tentative de considérer ces éléments comme empruntés aux Sumériens. Vous avez écarté ce subterfuge antiscientifique. Votre jugement impartial et éclairé finira, après un mûr examen renouvelé sur la base des arguments que j'ai eu l'honneur de vous soumettre en toute franchise, de vous prononcer

en pleine connaissance de cause laquelle des deux théories contradictoires est plus conforme aux exigences de la science et de l'histoire, car une conciliation entre elles excède les bornes de la possibilité.

Votre lettre se termine par un précis de votre opinion qui me semble peu en accord avec l'argument de ma dernière lettre, qui vous a fait abandonner la première idée d'attribuer la création de l'écriture cunéiforme à un peuple différent à la fois des Sumériens et des Sémites.

Vous reconnaissez avec moi que « la valeur *an* (entre autres) ne peut pas à la fois être dérivée d'une langue présémitique dans laquelle elle signifiait *dieu*, et reparaître, après de longs siècles, dans une tout autre langue, avec la même signification; il faudrait au moins que les deux langues, et par conséquent, les deux peuples qui les parlaient, aient été identiques. »

Le jugement définitif vous sera bien facilité en appliquant au sumérien le même principe qui vous a amené à écarter les autres allophyles présémitiques. La sentence ne variera guère, et je me permets de vous la rappeler de nouveau : « Les valeurs *an*, *en*, *el*, *tab*, *rig*, et quantité d'autres monosyllabes de l'écriture, ne peuvent pas à la fois être dérivés d'une langue présémitique et reparaître, après de longs siècles de développement, dans une tout autre langue (l'assyrien) avec la même signification exprimée par des mots homophones. Il faudrait au moins que les deux langues, et par conséquent les deux peuples qui les parlaient, eussent été identiques. »

Dans la théorie antisumériste, il y a, en effet, un seul peuple et une seule langue parlée dans toute la Babylonie, car le jargon artificiel, né du système idéographique, n'était en usage que dans le cercle restreint des lettrés et des magiciens.

Je n'ai pas besoin de vous dire avec quelle impatience j'attends vos objections, et vous pouvez être sûr que je les examinerai avec tout le soin dont je me sens capable et sans autre mobile que l'amour de la vérité.

Agréez, etc...

J. HALÉVY.

Cour-Lausanne, le 27 décembre 1905.

MONSIEUR ET CHER CONFRÈRE,

Quand, après un examen sérieux des divers phénomènes, un homme croit pouvoir tirer la conclusion, il n'est pas juste de lui dire, comme le fait M. Brünnow, qu'il agit par parti pris et que son argumentation n'est pas scientifique.

Il en est du savant comme du juge. Quand, après avoir loyalement étudié les pièces du procès et avoir entendu les diverses parties, un juge prononce son jugement, l'objection qu'il a agi par ignorance ou par partialité ne saurait provenir que de celle des parties qui a succombé.

Bien que l'assyriologie ne soit pas ma spécialité, je suis depuis plus de vingt ans ce qui se fait dans ce domaine, et j'ai acquis la conviction que la langue aussi bien que l'écriture des inscriptions babyloniennes sont d'origine sémitique. Je ne prétends pas, en disant cela, que je puisse tout expliquer et tout prouver. Il n'est plus possible ou bien il n'est pas encore possible actuellement de démontrer, dans chaque cas particulier, les raisons pour lesquelles tel idéogramme a telle ou telle valeur, comme bien souvent il n'est pas possible non plus de découvrir les raisons pour lesquelles tel idéogramme hiéroglyphique est lu de telle manière et possède telle signification. Mais cette ignorance partielle et très explicable ne nous oblige nullement à recourir à un peuple, totalement inconnu, pour lui attribuer l'invention de l'écriture cunéiforme.

Si les prétendus Sumériens nous avaient laissé des textes, rédigés en langue non sémitique! Mais ils n'en ont pas laissé. Comment l'auraient-ils pu, n'ayant jamais existé! Nous avons des textes rédigés en idéogrammes, je veux dire, dans l'ancienne écriture sacrée, et pour lire ces textes, dans la mesure du possible, point n'est besoin de recourir à une langue étrangère; le babylonien peut y suffire.

M. Brünnow, qui n'a pas de parti pris, ou mieux, qui ne prend pas position dans la question, est par là même insaisissable. J'ai dit : Il s'agit de savoir si l'écriture cunéiforme est un produit touranien, sumérien ou autre, peu importe, ou bien

si l'écriture cunéiforme (comme la langue et la civilisation babyloniennes) est un produit sémitique. Pas du tout, m'objecte M. Brünnow, il s'agit de savoir d'où provient l'écriture cunéiforme, et non pas de savoir si elle est d'origine sémitique ou non sémitique. J'entends bien, mais encore faut-il que cette écriture provienne de quelqu'un ou de quelque part, et si elle n'est pas d'origine non sémitique, il faut bien qu'elle soit d'origine sémitique. Oui, mais l'origine sémitique est douteuse, bien que la théorie sumérienne ne me semble guère mieux fondée, dit encore M. Brünnow. Franchement, après plus d'un quart de siècle de tâtonnements et de recherches, on a bien le droit, me semble-t-il, d'arriver à une conclusion plus positive que celle à laquelle est arrivé M. Brünnow.

La preuve que l'écriture cunéiforme babylonienne est d'origine et d'invention sémitiques, cette preuve, vous la donnez clairement, abondamment. J'ai beau chercher, je ne trouve rien que l'on puisse valablement opposer à vos arguments.

Agréez, etc.

J. S.

Bonn, le 10 février 1906.

TRÈS HONORÉ MONSIEUR,

Je viens de recevoir vos deux cartes du 8 février et je m'empresse d'y répondre tout de suite.

La conception d'une « langue artificielle » découle logiquement de votre hypothèse fondamentale. Si nous avons des textes écrits d'une manière absolument différente des textes ordinaires et présentant toutes les caractéristiques formelles d'une vraie langue, on est bien justifié de la nommer « une langue, » et si on nie qu'elle est une langue vraie, elle doit bien être une « langue artificielle ». Je sais bien que vous ne reconnaissez aux *bilingues* aucun caractère linguistique, mais vous devrez reconnaître qu'ils présentent toutes les caractéristiques d'une langue. Le cas de AN-PA-ŠA-DU-SIS est tout à fait différent : ici, vous avez bien le droit de parler d'une écriture idéophonique ou d'une allophémie. Les éléments idéographiques corres-

pondent exactement aux éléments du nom Nabu-kudurri-uṣur, et je crois que le sumériste le plus enragé ne voudrait plus soutenir que les Sumériens aient prononcé le nom sémitique Nabukudurriuṣur ANPAŠADUSIS (ou quelque chose de semblable). Mais avec une phrase simple comme ŠAG-GIG = *muruṣ ḳaḳḳadi*, la chose devient toute différente : l'ordre des mots est renversé d'une manière qui ne peut pas être expliquée sur la base du sémitisme. Des Sémites auraient dû écrire GIG-ŠAG, s'ils voulaient simplement écrire *muruṣ ḳaḳḳadi* idéographiquement; pour eux, ŠAG-GIG ne pouvait signifier que *ḳaḳḳad murṣi*, « la tête de la maladie ». La composition des mots que nous retrouvons dans la plupart des langnes indo-européennes et asiatiques ne se rencontre pas dans les langues sémitiques et manque également dans les langues romanes. En allemand, on peut dire *Kopf-krankheit*, comme en grec κεφαλαλγία, mais « tête-maladie » ou « tête-douleur » serait impossible en français, et un Français qui voudrait construire un système idéographique pour sa langue ne serait jamais venu à intervertir l'ordre des mots. Et pourquoi « à » ou « de sa maison, » *ana bîtišu* ou *ultu bîtišu*, est-il exprimé par E-A-NI-ŠÚ, au lieu de ŠU-E-A-NI? Aucune des explications données jusqu'ici par vous n'est valable; c'est seulement en supposant que la position des mots représente l'accentuation qu'on pourrait comprendre ce fait. Des phrases comme *muruṣ*[2] *kakkadi*[1], *ana*[3] *bîti*[1]-*šu*[2], représenteraient donc des entités au point de vue de l'accent; 1 serait l'accent le plus fort, 2 un accent moins fort, et 3 des mots proclitiques. Dans l'écriture idéographique, on aurait placé l'idéogramme représentant le mot le plus fortement accentué en avant et le mot proclitique à la fin; on pouvait voir, par ce moyen, d'une seul coup comment la phrase devait être accentuée. Une telle explication me semble être la seule qui pourrait être acceptée; mais elle ne me plaît pas beaucoup, et je la donne uniquement pour vous montrer que je cherche à trouver toutes les possibilités qui pourraient être proférées en votre faveur. La chose devient encore plus difficile quand nous regardons les formes verbales. IN-LAL = *išḳul*, IN-NAN-LAL = *iškul šu*, etc., sont bien trans-

parents, IN est préformatif et NAN correspond au suffixe *šu*. Mais pourquoi pas avoir écrit IN-LAL-AN, IN-LAL-MEŠ-AN, si on voulait représenter *i-škul-šu, i-škul-û-šu?* Ici l'hypothèse de l'accentuation fait complètement défaut; on ne peut pas supposer que ces mots aient été accentués : $\overset{1}{i}$-$\overset{3}{škul}$-$\overset{2}{šu}$, $\overset{1}{i}$-$\overset{3}{škul}$-$\overset{4}{û}$-$\overset{2}{šu}$, avec l'accent principal sur le préformatif, l'accent secondaire sur le suffixe, et que la racine n'avait pas d'accent du tout!

Nous avons discuté cette question dans nos premières lettres, sans qu'elle ait été tranchée. Mais, je le répète, c'est le point principal de notre discussion. Le fait que les textes *bilingues* nous donnent un mode d'écriture présentant toutes les caractéristiques d'une langue différant absolument du sémitique reste un *fait positif concret*, dont il peut y avoir différentes *interprétations*. Tant que votre interprétation de ce fait n'est pas démontrée comme étant la seule possible, je suis bien dans mon droit en proposant une autre interprétation qui me semble plus probable que la vôtre. Le fait lui-même ne parle ni pour, ni contre le sumérisme, mais seulement l'interprétation qu'on en donne. Le fait reste toujours là sans changement et, même si votre hypothèse serait un jour démontrée par des preuves irréfutables, il ne serait pas moins vrai que les textes bilingues nous montrent des formes grammaticales n'ayant aucune ressemblance à celles de la langue sémitique.

Vous verrez par ceci l'importance d'établir les principes de la discussion avant de l'aborder. Sans ces principes, la discussion restera à jamais infructueuse; et si vos lecteurs n'aiment pas les abstractions principielles, il ne faudrait plus les entretenir de la question sumérienne, car celle-ci est dans son essence principielle. Votre argumentation tend seulement à démontrer la *possibilité* de votre point de vue, non pas sa *nécessité*; par contre, j'ai toujours tâché de démontrer que les faits incontestables (concrets positifs!) allégués par vous peuvent aussi s'expliquer sur la base de l'hypothèse suinériste. Quand on peut interpréter un fait matériel de deux manières différentes, le fait seul perd une grande partie de sa valeur, et nous sommes forcés de chercher d'autres moyens pour arriver à un

résultat. Et, pour cela, il faut procéder à une analyse principielle des éléments de la discussion.

Il est bien possible que nous n'arriverons jamais, avec les moyens à notre disposition, à trancher la question complètement ; elle me paraît quelquefois comme une équation à deux ou plusieurs inconnus, dont nous ne possédons pas assez de termes pour la résoudre. Si $a + b = 100$, nous aurons une foule de solutions, tant que nous ne trouvons pas un autre terme comme, par exemple, $b = 36$. Et c'est justement cet autre terme qui nous semble manquer.

Je suis d'ailleurs tout à fait d'accord de continuer l'étude des syllabes pour déterminer la part qui appartient à l'élément supposé non sémitique. Mais, à chaque pas, il faut mesurer les interprétations proférées à l'échelle donnée par les principes. C'est le seul moyen d'avancer. Et surtout il faut bien distinguer entre les faits et les interprétations qu'on en donne. Les faits eux-mêmes ne prouvent rien.

Avec, etc...

Votre dévoué,
R. Brünnow.

Paris, 14 février 1906.

Très honoré Monsieur,

Je vous remercie bien vivement des deux lettres que vous m'avez successivement envoyées en réponse à ma lettre du 25 décembre 1905, qui a paru dans le numéro de janvier 1906. Je les aurais très volontiers insérées dans le numéro d'avril sous presse, si je pouvais le faire ; à mon grand regret, la première prend à elle seule tout l'espace qu'il m'est possible d'accorder à nous deux sur la question sumérienne, une vingtaine de pages au maximum. Je me suis donc décidé à en publier présentement la seconde, dont la concision accentue beaucoup la grande importance des objections y formulées, et je me fais un devoir d'y répondre immédiatement, le plus brièvement possible. Je résume ma réplique en ce seul mot : J'ai prévu moi-même les difficultés que vous venez de soule-

ver et voici comment je les ai aplanies dès 1883 (***Mélanges de critique et d'histoire***, p. 394-395). Je copie le passage :

« La seule solution raisonnable qui s'impose dans ces circonstances, c'est celle de voir, dans les textes ***sui generis***[1] rédigés par des Sémites assyriens, l'expression de la langue sémitique assyrienne représentée au moyen d'un système différent du système phonétique vulgaire, et nous arrivons ainsi à l'hypothèse de l'allographie hiératique, qui rend compte de tout et concorde avec tous les faits établis.

« On m'objectera, de prime abord, qu'un système d'écriture qui remplace les termes vrais d'une langue par des formes artificielles est bien étrange. A cela, je réponds que les suméristes eux-mêmes sont obligés d'admettre le fait du déguisement linguistique en ce qui concerne les innombrables noms propres assyriens, lesquels sont pour la plupart du temps écrits avec des signes dont la lecture produit des phonèmes bien différents des noms vrais. Plusieurs de ces noms sont même toujours écrits artificiellement, au point que leur vraie prononciation reste douteuse. Ainsi, par exemple, le nom de Nabuchodonosor est souvent figuré AN-PA-ŠA-DU-SIS ou AN-AG-ŠA-DU-SIS, celui de Nabuna'id AN-PA-IM-TUK ou AN-AG-IM-TUK, etc. Aucun homme sensé n'admettra que ces rois ont porté, en réalité, ces noms baroques à côté de leurs noms assyriens. D'autre part, les noms d'Assurbanipal et de Sargon, entre autres, apparaissent partout, l'un sous les formes AN-HI-KAK-A ou AN-USAR-KAK-A, etc.[2]; le second, sous celle de LU-GAL-GI-NA, groupe que les assyriologues lisent tantôt ***šar-kayan***, tantôt ***šarru-kênu***. L'incertitude de la lecture vient de la nature indécise des idéogrammes qui représentent le nom d'une manière factice. Eh bien, les noms propres ainsi déguisés empruntent leurs éléments à toutes les parties du discours, et toutes les formes grammaticales s'y présentent à l'occasion diversement combinées sous le déguisement hiératique. En voici quelques exemples :

1. Bien entendu, sans différence aucune entre « unilingues » et « bilingues ».

2. Voir du reste *Critérium*, p. 29, 23.

AN-NIN-IB SAL-ZI-DE-EŠ KI-RAM (ou AG)-MAL-MAL (ou GA-GA) = *Ninib ša kunna irammu*, « Ninib est celui qui demeure (ou « qui aime ») en équité »[1].

AN-EN-LIL EN-LIL-KI KI-BI-GI = *Bêlum Nipur ana ašrišu tîr*, « Bêl restaure Nipur! »[2].

AN-NIN-IB SAG-LI-TAR ZA-E ME-EN = *Ninib paqidat*, « Ninib, tu es le protecteur (suprême) »[3].

AN-NIN-SAH KA NU BAL-BAL = *Pap-Sukkal ša qibu ul ini*, « Pap-Sukkal est celui dont la parole ne change pas »[4].

AN-LIB-ZU-AB TI-LA-NE EN-KA = *Marduk* (litt. *ilu lip-apsi*[5]) *balaṭsu iqbi*, « Marduk (litt. « dieu rejeton de l'Océan ») a proclamé sa vie ».

« On le voit, le fait indéniable du caractère artificiel des noms propres atteste en même temps le travestissement de tous les éléments de la langue : noms, pronoms, verbes et particules, ainsi que la construction de phrases entières, au moyen de signes conventionnels. Les textes hiératiques[6] se composent précisément de ces sortes de signes et de phrases, c'est-à-dire qu'ils sont rédigés dans un système allographique. »

La lecture de cette rédaction artificielle forme une *allophémie* artificielle, mais nullement une langue réelle.

Somme toute, ces combinaisons artificielles, quoique sans analogie dans les autres systèmes graphiques du monde, restent dans le domaine national assyrien, tandis que le sumérisme y

1. L'une et l'autre de ces épithètes sont également usitées en hébreu à l'égard de Yahwé : שֹׁכֵן עַד ... מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן (Isaie, LVII, 15), « je demeure en éternité... en (lieu) haut et saint je demeure, » et יהוה צְדָקוֹת אָהֵב (Psaumes, XI, 7), « Yahwé aime la justice ».

2. La proposition *ana* n'est pas rendue, comme c'est souvent le cas dans les textes les plus anciens.

3. ZA-E ME-EN répond *analytiquement* à *atta šû* = אַתָּה הוּא ; *paqidat* serait en hébreu פָּקִיד אַתָּה הוּא, et plus concis פָּקִיד אַתָּה. La *pensée* est éminemment sémitique et ne se rencontre pas ailleurs.

4. Le relatif *ša* est supprimé, tout comme dans les textes archaïques.

5. *Lipu* et *apsu* sont les générateurs des phonèmes LIB (LIP) et AB-ZU = ZU-AB.

6. J'emploie le mot « hiératique » dans le sens restreint de « système créé par des prêtres ».

ajoute l'absurdité la plus colossale, savoir la collaboration de deux peuples parlant des langues radicalement différentes à un même système graphique. Ce n'est plus l'analogie qui fait défaut, c'est le bon sens le plus commun qui est arbitrairement bafoué et monstrueusement perverti. Je serais curieux de savoir si l'éclaircissement du « pourquoi » et du « comment » a jamais inquiété les inventeurs du sumérisme.

Vous invoquez l'inversion de SAG-GIG (= *muruṣ qaqqadi*) qui devait être GIG-SAG. D'accord; mais les graphies similaires ont été constatées depuis longtemps : ZV-AB pour AB-ZV (= *apsu*); GAL-LV pour LV-GAL; l'ordre SAG-GIG pour GIG-SAG reflète la même fantaisie de scribes raffinés. Le nom de *Lagaš* fournit la mobilité la plus divertissante : ŠIR-PVR-LA, ŠIR-LA-PVR, PVR-ŠIR-LA, PVR-LA-ŠIR, LA-ŠIR-PVR; l'ordre exact des signes reste encore bien douteux. Dans les textes d'El-Amarna, le sémitique *nukur*, « ennemi, » est plusieurs fois intentionnellement écrit *kur-nu*.

L'anagramme se constate aussi dans la phrase araméenne, dite prière d'Elxaï, transcrite en caractères grecs 'Αϐὰρ 'Ανιδ μωϊϐ νωχιλὲ Δαασὶμ 'Ανὴ = אנא מסהד עליכון ביום דינא רבא, « Je témoignerai sur vous au jour du grand jugement. » En hébreu même, le travestissement des lettres par l'ordre alphabétique inverse, dit *atbaš* (אחבש), a donné *Sêsach*, שֵׁשַׁךְ pour *Babel*, בָּבֶל, et *Lêb Qâmaï*, לֵב קָמַי, pour *Kasdîm*, כַּשְׂדִּים, « Chaldée » (Jérémie, XXV, 26; LI, 41; LI, 1). Voir *Mélanges de critique et d'histoire* (p. 241-256).

Enfin, pour ce qui concerne les postpositions et les prétendus infixes, j'en ai traité tout au long dans mes études antérieures. Ne pouvant les citer ici, je me borne à vous renvoyer à ma lettre du 20 avril 1905, où ce sujet a été effleuré. Nous le discuterons dans des circonstances plus favorables.

Cherchant avant tout les explications contrôlables, je n'irai pas me lancer dans des spéculations *toniques* planant en pleine *abstraction*. Les déviations grammaticales ont toujours été envisagées par moi comme le résultat de *nécessités techniques matérielles;* je regrette que mes nombreux exposés qui



traitent de ce sujet vous soient restés inconnus; nous en reparlerons à la prochaine occasion.

Je suis prêt à démontrer l'inexactitude fondamentale de l'affirmation, déjà âgée de trente-deux ans, que « un mode d'écriture qui présente *toutes les caractéristiques d'une langue différant absolument du sémitique*, reste un *fait positif concret* ». Il faut dire : « Un mode d'écriture qui présente, *en apparence*, les caractéristiques d'une langue différant, *en partie*, du *sémitique* parlé par ceux qui en faisaient usage, a besoin d'être expliqué ». J'ai tâché d'aborder ces investigations et je m'estime heureux de voir qu'une partie a été acquise à la science. Le seul fait *positif concret* que nous possédons est l'existence d'un mode d'écrire employé et développé par les Sémites de la Babylonie pendant cinq mille ans d'activité littéraire. Aucun autre élément ethnique n'y ayant collaboré durant ce long espace de temps, nous ne pouvons pas l'inventer pour en faire un facteur invisible de l'époque préhistorique. L'histoire et le mysticisme sont incompatibles l'un avec l'autre.

Dans la création du système hiératique, il n'y a qu'une seule équation réelle : *a* (éléments assyriens expliqués) + *x* (éléments assyriens inexpliqués) = A(ssyrien); *x* ne pourra équivaloir à *s*(umérien) que lorsqu'on me présentera des textes *s-a*. Le sumérien a été du premier coup l'invention bénévole d'une école de devins qui se croyaient infaillibles.

En vous remerciant de la promesse de continuer l'examen des syllabes fondamentales du syllabaire cunéiforme, je vous prie d'agréer l'expression de mes sentiments très distingués.

J. HALÉVY.

Deux Étymologies.

ריח

Mêšaᶜ raconte, dans son inscription (lignes 10-11), qu'il a massacré tous les habitants israélites de la ville (de ᶜAṭaroth), en ריח, à Kemoš et à Moab. Dans ma traduction de ce texte, j'ai fait cette remarque : « ריח peut être contracté de ראיח, « vue, spectacle; » cependant, mieux vaut רעיח, « action de paître, de satisfaire, satisfaction, » terme rituel qui a tout l'air

de correspondre à l'hébreu ניחח. » Je vois maintenant que la première impression était la bonne, bien que la signification proposée puisse être modifiée par une nuance plus précise. ריח = ראיח correspond exactement à l'assyrien *tamartu*, dont le sens propre est également « vue, regard, » de *amâru*, « voir, regarder, » mais semble prendre aussi le sens concret de « objet qu'on présente à la vue d'un supérieur à titre d'hommage, don, présent, cadeau ». L'extermination des ennemis serait ainsi considérée comme un acte d'hommage rendu à Kemoš et à ses adorateurs. Cf. néo-héb. ראיון, « don de pèlerin ».

GENNESARET

Le lac de Tibériade s'appelle, en ancien hébreu, יָם כִּנֶּרֶת, « mer de Kinnereth, » composition dont le second élément est le nom d'une ville (Josué, XIX, 35). Après le retour de la captivité, le mot כִּנֶּרֶת disparaît de l'usage, et l'on trouve à sa place le terme rendu dans l'Évangile en caractères grecs Γεννησαρετ; en latin, avec abréviation, *Gennesar*. Chez les rabbins, la forme abrégée domine également, mais le second *e* se présente très souvent sous la forme de *o*, ainsi : גניסר, « Gennesar, » et גנוסר, « Gennosar ». On a reconnu que le nom se compose de *gen* (גן), « jardin, » + ניסר ou נוסר, « Nesar » ou « Nôsar; » ensemble « jardin de Nêsar ou Nôsar. » Comme ce vocable a résisté jusqu'à présent à toute explication raisonnable, on m'excusera si j'en tente une nouvelle. Je prends naturellement pour base la forme non abrégée, mais en y plaçant la voyelle *o* conservée dans la prononciation talmudique; donc, Γεννωσαρετ, *Gennosaret*, גְּנּוֹסֶרֶת, « jardin de Nôsĕret, » et je vois dans *Nôsĕret* le nom égyptien *S-n-wosret*, « homme de (la déesse) Wosret, » qui, conformément à la découverte de M. Sethe, a donné naissance à la forme grecque *Sesostris* (Σεσωστρις, abr. Σεσωσις), où il y a substitution de *n* à *s* et de *sr* à *str*. La forme palestinienne n'a fait qu'éliminer l'*s* placé entre deux *n*; tout le reste est littéralement exact. Ainsi גְּנּוֹסֶרֶת, *Gen-nósret*, est pour *Gên-snôsret*, « jardin de Sésostris ». La réminiscence du nom de Sésostris, peut-être même de la présence de ce roi conquérant sur les bords du lac de la Galilée, chez les indi-

gènes de la Palestine, constituerait un fait qui ne serait pas sans intérêt pour l'histoire. J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Die sumerischen Verbal-Afformative nach den ältesten Keilinschriften bis herab auf Gu-de-a (ca. 33 v. Chr.) einschliesslich, von Dr. Vincent Brummer. Leipzig, Otto Harassowitz, 1905. — *Materials for a Sumerian Lexicon*, with a grammatical Introduction, by John Dineley Prince. Part I. Containing the Letters A-E. Leipzig. J. C. Heinrich'ssche Buchhandlung, 1905.

L'année 1905 a vu surgir des travaux d'une série d'élèves d'assez bon naturel pour s'engager, comme défenseurs du sumérisme, à la place de leurs maitres, désireux de s'exonérer d'un devoir qui ne concerne qu'eux seuls, en leur qualité de propagateurs de la théorie que je combats depuis trente ans. Il en reste encore deux avocats que l'espace ne m'a pas permis de faire connaitre aux lecteurs de la *Revue sémitique* dans le cahier précédent; je m'empresse de combler cette lacune sans trop abuser de leur patience.

L'étude de M. Brummer, élève de M. le professeur Fr. Hommel, s'occupe des afformatifs verbaux des textes « sumériens » archaïques qui, sauf quelques pièces nouvelles, sont les mêmes que j'ai traduits en phonétique et amplement analysés dans cette Revue, en 1901[1]. La nouvelle analyse présente les exemples en caractères cunéiformes, accompagnés de transcriptions, ce qui en facilite l'intelligence. La division a le mérite de la simplicité : I. Les préfixes proprements dits (série des voyelles, groupe *m*, groupe *n*, groupe *b*, chute des préfixes); II. Les déterminatifs verbaux; III. Les infixes (*da*, *ši*, *ta*, *ra*, *ku*, *da*, *a*); IV. Les suffixes verbaux (*a-an* = *am*, *dam*, *kam*, *lam*, *nam*, *a* et *e*, *ne*). Le supplément a pour objet la position de l'objet ou complément du verbe, les dialectes (?) *eme-ku* et *eme-sal*, les mutations phonétiques (p. 77-82). Le tout est écrit avec sobriété et l'auteur sait résister à la séduction des horizons trop vastes, en reconnaissant l'isolement absolu du « sumérien »; c'est quelque chose de gagné. Mais il suit néanmoins ses prédécesseurs qui voient, dans la position de l'objet avant le verbe sumérien, un fait contraire à la syntaxe assyro-sémitique (p. 71-72). Comme l'erreur se transmet sourdement sans rime ni raison, il faut que je relève pour la centième fois que cette construction est fréquemment usitée dans les textes purement assyriens. Des noms propres, comme *Sin-ahê-irib*, « *Sin* des-frères-a donné; » *Nabû-kudur-uṣur*, « Nabu-frontière-protège; » *Marduk-abal-iddin*, « Marduk-un fils-a donné, » suf-

1. Voir aussi : J. Halévy, *Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne*. Paris, 1901.

fisent amplement à le prouver[1]. Il est déplorable qu'un fait si élémentaire ait besoin d'être rappelé à des assyriologues. Mais le fait restant un fait, ce pilier du sumérisme s'écroule faute de base et entraîne la ruine de l'édifice, car la syntaxe est une propriété inaliénable et ne passe pas point d'une langue à une autre. La nature des postpositions et des afformatifs verbaux en « sumérien » et la cause déterminante de leur placement contraire à ceux de leurs correspondants assyriens, tirent leur raison du caractère artificiel et complexe du système élaboré dans différentes écoles de scribes, procédés revêtus d'une égale autorité et devenus des modèles pour les scribes ultérieurs.

Je fais suivre quelques remarques de détail. P. 3, note 1. *Gišimmar*=*gisimmaru* est purement assyrien : *gisu* + *ammaru*, « arbre + plénitude du cœur, désir du cœur; » de là l'équivalence à *libbu*, en idéogramme *šag*. — De même, la composition de *gaz* = *še* + *qum*, « grain + écraser, piler » pour « frapper, tuer, » répond à *dâku*, du sém. דוך, « piler ». — P. 14. La présence de *ma-da* = *matu* dans le cylindre A de Gudea dément l'assertion courante de l'absence de mots assyriens dans ces textes; cf., entre plusieurs, *kalam* = *kalama* = *kala-ma*. — P. 18. TIG-*bi* répond peut-être à *êliš;* l'emploi adverbial de *bi* = *eš* = as. *iš* se constate dans les textes archaïques. — P. 25. *Gir ki*-vš, « lever le pied, marcher rapidement, » idiotisme sémitique נשא רגל (Genèse, XXIX, 1). Le sémitisme de *silim* = *šulmu*, שָׁלֵם, ne peut être nié. — P. 26. Le double sens de *ki-ag*, « mesurer » et « aimer, » repose sur le rapport de l'assyrien *madâdu*, « mesurer » à *wadâdu*, « aimer » (*ma* se lit aussi wa). — P. 41. Il est plus simple de considérer *ši* comme déterminatif d'une certaine classe de verbes à l'égal de *da*, *ta*, *ra*, etc, dont l'absence ne change rien au sens. — P. 56. Le suffixe *am* (écrit *a-an*), « être, » identique au préfixe *m*, vient du pronom démonstratif assyrien *ammu*, « cela; » de même, le préfixe *n* de *annu*, « ce-ci ». — P. 69. La désinence du pluriel *n* est abrégée de *e-ne* = as. *âni*. — P. 71. L'auteur a oublié le nom du temple : *e-sa-dug an-na-bi ni-gà-sag-a* = *bit satuqqi êliš ilî rêš*, « maison d'offrandes, (qui) haut lève la tête (le sommet), syntaxe toute assyrienne, où l'objet *rêš* suit même le verbe *ilî* (Urukagina, Clercq, II, pl. VII, n° 1, col. IV, 3), sans compter la phonétique *satuqqu* travestie en *sa-dug*. Comment expliquera-t-on cet éclatant phénomène de la présence du sémitisme pur dans des textes aussi archaïques?

Malgré l'inexactitude de la thèse principale qui admet l'existence du sumérien comme langue d'un peuple présémitique, l'étude que je viens d'annoncer se recommande par des qualités sérieuses et je m'empresse d'en féliciter l'auteur.

1. On sait que les noms propres sont les éléments les plus anciens de la langue.



Je voudrais pouvoir dire la même chose à propos du *Sumerian Lexicon* de M. D. Prince, mais malgré la haute estime que je professe pour MM. Delitzsch et Haupt, ses parrains, je ne le puis. Dès la première page de la préface, l'auteur part en guerre. Avec *modestie*, il croit qu'une solution a été atteinte par lui, relativement au caractère général de ce curieux *mélange* de matière évidemment non sémitique et de matière non moins évidemment et délibérément sémitisée. Sa théorie consiste à avancer (*set forth*) « que le sumérien des derniers temps (*of later days*), spécialement celui des hymnes, est un *salmigondis* (*hodge-podge*) confectionné plus ou moins délibérément et une invention sémitique superposée sur ce qui *a dû* avoir été seulement (*superimposed on what could only been*) une langue non sémitique agglutinante, et, pour la plupart, polysynthétique, bien qu'elle ait fait, je pense, un long chemin vers la tâche de mettre la paix à l'argumentation de la continuellement diminuante École Halévy *du chauvinisme juif* (*of the constantly decreasing Halévyan School of Jewish Chauvinism*) ». Et, avec la *générosité* d'un *prince* devenu bourgeois, il me ferme tout retour à la théorie orthodoxe : « Toutefois, il n'est pas à espérer que ce sera le cas, car les théories teignent ferme (*die hard*), en particulier les théories qui semblent refléter de la gloire sur la *race de leurs avocats.* » Cet ignoble procès de tendance, renouvelé sans cesse depuis trente ans, est, dans notre cas, d'autant plus idiot, que les coryphées du sumérisme, ses maîtres Oppert, Delitzsch et Haupt, sont d'origine juive ; mais jeter le soupçon sur la sincérité des adversaires demeure toujours, pour les gens sans scrupule, le meilleur moyen de se donner comme champion de la science désintéressée. Après les avoir pillés et houspillés, l'auteur a la naïveté de consoler les antisuméristes en louant les anciens Sémites d'avoir été aptes à adopter un idiome étranger et à l'altérer tellement que ce gâchis a pu être considéré, par une école *of distinguished modern scholars*, comme l'invention des gâcheurs inconscients (*as the invention of the inconscious perverters*). Il faut donc posséder beaucoup d'esprit pour devenir un *inconscious perverter !* et comment cela cadre-t-il avec les qualifications « *deliberately semitized matter* » et « *a more or less deliberately constructed hodge podge of semitic invention* » ? Si c'est là la logique enseignée au *Columbian University Sumerian Seminary* (que n'y a-t-il pas en Amérique ?) de New York, il sera bien difficile de se rendre compte de ses productions.

Donc, l'avocat du *Sumerian Seminary*, pour imposer silence aux antisuméristes, a fait précéder la discussion sur la langue niée, non pas d'un exposé grammatical régulier[1], mais d'un arrangement en

1. Ce procédé scientifique l'aurait obligé à parler des faits de sémitisme qui se révèlent dans la grammaire et dans la syntaxe ; d'après l'arrangement choisi, il a pu les passer sous silence.

forme d'une *apologia pro lingua sumerica*, qui pourra servir, en guise de grammaire, aux lecteurs des articles du lexique. M. Prince nous prévient qu'il y a rudement travaillé pendant quatre ans pour en publier, en autographie (faite par un collègue), un fascicule de cent neuf pages, car l'Introduction a déjà paru à part il y a trois ans. Or, l'*Introduction* n'est que la liste des formantes du verbe sumérien de Brünnow arrangée d'après les trois personnes, et le *Lexicon*, non plus autre chose que la *List* de Brünnow, disposée déjà dans l'ordre alphabétique, à la fin de son ouvrage. Ces copies demandent, soyons généreux, deux mois de travail où l'on peut encore faire d'intéressantes promenades. Les quarante-six mois qui restent ont donc été passés en profondes méditations sur la nature du sumérien. Et voici le résultat obtenu d'abord sur les permutations des lettres : Les voyelles permutent à volonté; les consonnes comportent les équations dont voici quelques exemples : $d = g, l, r, \check{s}, t, z; — g = b, d, h; — k = n; — l = d, m, n, \check{s}, t; — m = t; — n = \check{s}, t, z$, etc., et tout cela dans des monosyllabes uniques formant le dialecte *emesal*. La polyphonie primitive est expliquée par l'existence d'intonations diverses[1], à l'instar du chinois, intonations qui distinguent aussi les trois personnes du verbe, à la manière de la langue *yoruba* en Afrique; les postpositions ont leur analogie dans les langues touraniennes; l'encapsulation des mots dans la phrase revient dans les langues polysynthétiques de l'Amérique, surtout dans l'algonquin[2]. J'allais tirer l'échelle, mais deux notes appellent mon attention. Comme exemple de paronomasie en turc, on donne le mot *bendeniz*, « je, moi, » qui jouerait sur *ben*, « moi (IX); » on ignore que le peuple dit *qulunuz* (votre serviteur) dans le même sens. Quant à la phrase *algonquinisante* du *pur* sumérien : *ni* (IM) *me-lam An-na gim dugud-da-mu ne* (non *de*), les syllabes *im*, *mêlam*, *An*(*na*), *gim*, *dugud*(*da*) viennent de mots assyriens courants : *imtu*, *mêlamu*, *Anu*, *kima*, *duhdu*, et les deux idéogrammes *mu* et *ne* sont depuis longtemps expliqués. La valeur *ne* = *ana*, *ina* est garantie par la variante *ni* dans *ki-el-la-a-ni* = *ana ašar telilti*. Enfin, comme curiosité, il faut lire les tor-

1. Le nombre exact de ces intonations secourables n'est pas fixé par l'auteur, mais, à en juger d'après le fréquent emploi qu'il en fait, il doit en admettre une jolie gamme de dix à douze sortes. S'il y avait ajouté les divers *clicks* des langues hottentotes, il aurait été plus près de la solution du problème.

2. L'auteur se garde bien de dire que ces tentatives, d'ailleurs avortées, ont été faites par mon regretté ami Lenormant, qui a écrit tout un volume de cinq cents pages, ainsi que de nombreuses études accadiennes, pour me convaincre de la réalité de l'idiome nié par moi. La jeune école sumériste démarque sans scrupule les théories émises par ce pionnier infatigable et en attribue tout le mérite à ses maîtres ou protecteurs de la seconde génération assyriologique.

sions philologiques causées par les *quarante-deux* valeurs diverses propres au seul monosyllabe A, adouci en E, pour admirer le génie déployé dans le nouveau lexique sumérien publié à la gloire du *Sumerian Seminary* de la *Columbian University* de New-York, sous le patronage et par l'inspiration des chefs de l'école suməriste en Allemagne et en Amérique.

Das Buch Jeremia erklärt von D. C. H. Cornill, Professor der Theologie an der Universität Breslau. Leipzig, Chr. Herm. Tauchnitz. 1905. — *Rimmon* von Wolf Baudissin (*Herzog-Gauck Realencyclopädie*. — *The Book of Ecclesiastes*. A new metrical Translation, with an Introduction and explanatory Notes, by Paul Haupt. Baltimore. The Johns Hopkins Press. 1905. — *Astronomy in the Old Testament*, by G. Schiaparelli. Authorized English Translation with many Corrections and Additions by the Author. Oxford, at the Clarendon Press. 1905. — *Zum altbiblischen Gebot der Nächstenliebe*, von Dr. Eduard Glaser (*Ost und West*, V, 1905, col. 643-656). — Édouard Dujardin, *La Source du fleuve chrétien. Le Judaïsme.* Paris. Société du Mercure de France, XXVI, rue de Condé. MCMVI.

Préparé de longue main, le commentaire de M. le professeur D. C. H. Cornill sur le livre de Jérémie a sa raison d'être après ceux de Duhm et de Marti. Ces derniers exégètes allaient quelque peu trop vite en besogne en fait du traitement du texte; M. Cornill observe plus de circonspection à cet égard, et nous ne pouvons qu'y applaudir. L'influence de ces auteurs pèse néanmoins sur son esprit et ne manque pas de nous étonner. Il accepte entre autres l'opinion outrée de Duhm qui trouve, dans Jérémie, VIII, 8, une allusion à la falsification du Deutéronome par l'insertion de prescriptions cultuelles frauduleusement accomplie par les scribes sacerdotaux. Cette idée attribue à notre prophète la fameuse haine des *opera operanda* par laquelle saint Paul dépasse Jésus (Matthieu, V, 24), mais qui est devenue le principe *théorique* du protestantisme rigoureux, malgré les contraventions commises délibérément dans les usages de cette Église. La saillie de Duhm n'a pas même été adoptée par M. Stade, qui appartient pourtant à l'aile gauche extrême. La velléité de construire des phrases métriques régulières est une des causes du chaos introduit dans le texte, qui subit des amputations lorsqu'il n'est pas assez malléable. Les améliorations proposées par moi dans le compte rendu de son texte métrique hébreu (*Revue sémitique*, IX, 373-374) ne sont pas prises en considération, quand même elles sont évidentes. C'est, paraît-il, un principe dans certains milieux. Cela ne m'empêchera pas d'en proposer séance tenante : Chapitre I, 1. Toutes les difficultés disparaissent quand on lit וּפָנַי מָפְנִם צפונה, au lieu de וּפָנָיו מִפְּנֵי צפונה; c'est le prophète qui aperçoit la chaudière bouil-

lante en se tournant vers le nord; l'explication מִצָּפוֹן תִּפָּתַח הרעה. « du nord s'ouvrira (= commencera, se déchaînera) le mal (représenté par la chaudière bouillante prête à déborder vers le sud) ». — Chapitre II, 21. לִי סוּרֵי הַגֶּפֶן נכריה, à lire לְזִמֹּרֹת ג׳ נ׳ (ou לִזְמוֹרוֹת); la correction לְסוֹרִיָּה (D.) invente un mot araméen sans attaches en hébreu, les Septante devinent. — *Ibidem*, 33. Voir mon compte rendu précité. — *Ibidem*, 34. « Tu n'as pas trouvé les pauvres victimes en flagrant délit d'infraction (במחתרת; cf. Exode, XXII, 1), mais sur toutes celles-ci, » כי על כל אֵלֶּה (!); lire כִּי עִוַּלְתְּ כָּל אֱמֻת, « parce que tu as perverti (cf. נְכוֹחוֹת יְעַוֵּל; Isaïe, XXVI, 10) toute notion de justice » (Ézéchiel, XVIII, 11; כָּל־אֵלֶּה est également corrompu de כָּל־אֱמֻת). — Chapitre III. וְשׁוּב est la leçon exacte (contre les Septante); cf. Deutéronome, XXIV, 4; l'infinitif שׁוּב = שׁוּבִי adressé à la femme qu'il voudrait reprendre; cf. verset 12. Le manque d'espace m'oblige à m'arrêter. Mais, quelles que soient les réserves qu'on doit faire sur une foule de détails, le commentaire est digne d'éloges. Tout à fait excellente est la caractéristique de Jérémie. M. Cornill aime son auteur et souffre de ses souffrances. Unique dans l'histoire, Jérémie s'est voué à toute une vie de martyre par le pur amour de son peuple. Au lieu d'être reçu avec des rameaux fleuris et au son joyeux d'hosanna comme le héros de Golgotha, dont le martyre n'a duré que trois heures, le prophète d'Anathoth mourait dix fois par jour de sévices, de honte et de chagrin patriotique, sans trouver la mort rédemptrice. Ses épreuves ont pu inspirer la description effrayante du « serviteur de Yahwé » (Isaïe, LIII), image exacte d'Israël, le martyr millénaire, qui cherche encore un Cornill au cœur vibrant, noble et compatissant.

L'article *Rimmon* (רִמּוֹן), de M. W. Baudissin, dans la *H.-G. Realencyklopädie*, offre presque tout ce qu'on sait sur ce dieu syrien dans l'état actuel de l'archéologie sémitique, car on le rencontre spécialement comme élément de noms propres chez tous les peuples de cette race. Le savant auteur élimine de bon droit le rapprochement avec le dieu *Râma(n)* de l'Avesta, qui vient de *râm*, « repos, joie ». L'étymologie de *Rimmon* reste encore obscure.

Un autre article bien intéressant est celui de M. Ed. Glaser sur la loi de l'amour du prochain, dans l'Ancien Testament (*Ost und West*, 1905). Sa profonde connaissance des mœurs arabes présente le fait sous un aspect nouveau, qui définit d'une manière plus exacte les différentes catégorie d'étrangers établis en Palestine. Avec l'amour du prochain prêché dans l'Évangile, il n'y a aucun rapprochement à faire, puisque le *prochain* n'y est représenté que par le *croyant* ou par celui qu'on espère rendre *croyant* (Jean, XVII, 9, *passim*); l'amour familial ou civique n'y joue aucun rôle.

La nouvelle traduction anglaise du livre de *Qoheleth* (*Ecclesiastes*), par M. P. Haupt, a tous les appas d'une *belle infidèle* qui se moque lestement des mœurs et des convenances. Israël possède maintenant un épicurien enragé dans sa littérature sacrée. Ce libre penseur méconnu aurait vécu à l'époque des Macchabées et ferait des allusions aux folies d'Antiochus Épiphane. Mais, pour y arriver, le savant traducteur procède, d'après son système bien connu, à des excisions montant à un bon tiers du livre. Nous n'admettons pas ces mutilations cavalières et nous regrettons que les circonstances n'aient pas conduit le savant auteur vers une exégèse plus circonspecte et plus fructueuse.

M. Édouard Dujardin, élève de M. Verne, développe, sous une forme historique, la thèse prônée par son maître au Collège de France (comme suppléant de M. Ph. Berger), qui entasse *toute* l'ancienne littérature hébraïque, sans exception, dans la catégorie des apocryphes et pseudo-épigraphes. Amos, Osée, Michée, Isaïe, et même Jérémie et Ézéchiel, avec les événements et les personnages qui y participent, seraient œuvres de fraude pieuse, et, par conséquent, des falsifications préméditées. Les polémiques de ces prophètes contre les cultes moabite, ammonite, phénicien, etc., viseraient l'idolâtrie grecque. Inutile de continuer. Quand on met tout dans le même sac, on peut s'épargner la peine d'apprendre à lire l'hébreu; il suffit de copier les traductions courantes. Pareilles fantaisies ne s'analysent point; ce sont les produits d'une réaction contre un système d'oppression spirituelle que le judaïsme n'a jamais connue. Mais si l'excès répond à l'excès, la science n'en tire pas le moindre bénéfice.

M. G. Schiaparelli, directeur de l'observatoire Brera, à Milan, vient de publier la traduction anglaise de son mémoire sur l'astronomie dans l'Ancien Testament, mémoire paru en italien en 1903 et traduit en allemand en 1904. La sobriété lucide de la forme et la solidité des identifications expliquent la faveur du public savant. Toutes les anciennes versions de la Bible, ainsi que la littérature talmudique, sont mises à profit. Le problème le plus difficile relatif à « ʿAïš et ses enfants » (Job, IX, 9; XXXVIII, 32) semble définitivement résolu; c'est *Aldébaran* avec le groupe des hyades. Les *Mazzaroth* représentent les deux phases de Vénus. Plusieurs autres constellations sont étudiées et comparées aux représentatations babyloniennes. Le reste a pour objet la division du jour, les mois et l'année du calendrier juif qui fait usage de l'*octoeteris*, la semaine et le sabbat, auquel l'auteur refuse l'origine babylonienne. Trois appendices terminent ce petit livre intéressant.

Semitic Inscriptions, by Enno Littmann. The Century: New-York. William Heinemann. London, MCMV. — *Notes de mythologie syrienne*, par René Dussaud. II-IX et index. Paris. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte. 1905.

Le nouveau volume de M. Enno Littmann contient les diverses inscriptions qu'il a copiées pendant son voyage à travers le Haouran, les oasis du Safa et la Syrie orientale. Elles forment six espèces : inscriptions syriaques (p. 3-56) ; inscriptions palmyréniennes (p. 57-84) ; inscriptions hébraïques (p. 96-101) ; inscriptions safaïtiques (p. 102-168). Chaque division de cette épigraphie, assez maigre au fond, fournit néanmoins quelques notions sur la construction de certains sanctuaires, comme ceux de Bel à Palmyre et de Be^{c}êl Šmin à Ši^{c}. Le nombre restreint des textes safaïtiques doit une partie de leur déchiffrement au concours de M. Lidzbarski et à l'obligeance particulière de M. Dussaud, qui lui a prêté ses nombreuses copies avant de les publier. Il n'y est fait mention ni de mon premier déchiffrement de tout ce genre épigraphique, qui était resté lettre close avant moi, ni de mon interprétation des textes de Dussaud, qui diffère presque entièrement de la sienne. Je n'insiste pas. Comme exécution, il faut admirer les superbes planches de l'intéressant volume, qui, en fait de luxe, laisse bien loin derrière lui l'édition du *Corpus inscriptionum Semiticarum*.

Courageusement et fructueusement, M. R. Dussaud continue ses Notes sur la mythologie assyrienne. Dans l'article II (p. 67-71), il montre que le dessin d'un dieu, dont l'original est perdu, et que de Cavaleriis tenait pour une Diane d'Éphèse, est en réalité une réplique très complète de Jupiter Héliopolitain. L'article III est du domaine purement sémitique et comporte quelques observations. Il ne faut pas confondre *Ba^{c}al* et *Bel*; d'accord ; je suis même d'avis que Bel (בֵּל) est une importation de Babylonie, mais *be^{c}êl* (בְּעֵל) appartient à l'araméen primitif, correspondant à la forme phénico-hébraïque *ba^{c}al* (בַּעַל; cf. héb. טַעַם = aram. טְעֵם). Comme second composé, le ע subit une élision dans מלכבל *Malakbêl* = ph. מלכבעל *Malakiba*^{c}al, forme qui montre que *Ba^{c}al* est un dieu supérieur, vraisemblablement *Ba^{c}al Šamêm* (בַּעַל שָׁמֵם) = aram. בְּעֵל שְׁמִין, *Be^{c}êl* (Bêl) *Šĕmîn*, « Ba^{c}al (Bêl) du ciel ». C'est ce Ba^{c}al céleste que les auteurs bibliques désignent par הַבַּעַל. Je ne parle pas ici des Ba^{c}als locaux, הַבְּעָלִים, souvent complété par הָעַשְׁתָּרוֹת, « les déesses locales, » ayant en tête la déesse céleste principale עַשְׁתֹּרֶת, Astarté; on ne dit pas הָעַשְׁתֹּרֶת, parce que le singulier n'est pas employé comme un nom commun. Le difficile καὶ θολάθην (Damascius) pourrait être corrigé en καὶ Βελ (καὶ) Ἀθη et AC. ΦΑΝΗΒΑΛΟC = ACXON ΦΑΝΗΒΑΛΟC אסכן פנבעל (peut-être = סכן dans *Sanchoniathon* סכניתן ou AC(ΚΑΛΩΝ). Le dernier vocable copié de פנבעל (souvent ajouté à la déesse תנת), représente un *Prosopon* quelconque. Dagon (en assyrien *Daganu*) est un compagnon inséparable d'Anou et surmonte celui-ci sous la forme d'un poisson. Ce n'est pas une fantai-

sie rabbinique, mais une donnée formelle de I Samuel, v, 2-5, où il s'agit de la statue brisée d'Anou-Dagon, dont Dagon seul resta intact. דָּגוֹן, « poisson, » et דָּגָן, « blé, » viennent tous deux de דגה, « se multiplier, se propager; » ἰχθύς et σῖτων ne s'excluent pas. La section IV offre de belles études sur les symboles et simulacres de la déesse parèdre. A noter particulièrement le fait dégagé par le savant archéologue que le taureau doit être écarté des attributs d'Astarté et d'Atargatis, mais qu'il est celui de Hadad et des dieux assimilés; j'ai toujours pensé que le fameux « veau d'or » était une divinité syrienne. Les autres sections consacrées au panthéon phénicien et à Dusarès exigent une étude développée que j'espère pouvoir faire à une occasion ultérieure. Les travaux de M. Dussaud sont de ceux qui éclairent et renouvellent l'archéologie des Sémites occidentaux.

Monnaies de l'Élymaïde, par Allotte de Fuye. Chartres. Imprimerie Durand, 9, rue Fulbert. 1905.

La numismatique constitue un très important auxiliaire de l'histoire, spécialement lorsque les documents manquent ou sont insuffisants. M. Allotte de la Fuye excelle dans cette branche. Son récent travail sur les monnaies de l'Élymaïde, préparé par une série d'études de détail, présente une solution solide sur les relations de la dynastie parthe avec l'Élymaïde ou Susiane, qui était un desideratum très embrouillé jusqu'ici. Grâce aux recherches de Longpérier, continuées par d'autres numismates, on connait aujourd'hui quatre rois parthes du nom de Kamnaskirès, dont le premier, surnommé Nicéphore, a régné en 163 avant Jésus-Christ, et le quatrième en 72 avant Jésus-Christ. Les Kamnaskirès de bronze sont mélangés dans les trouvailles avec les monnaies d'Orode et de Phraate; il s'agit d'élucider si ces rois sont les grands rois arsacides connus ou bien des rois homonymes indépendants ou vassaux. Ce sont là les questions qui font l'objet de cette étude, divisée en étude des types et des symboles (p. 7-29), étude des légendes (p. 29-42), discussion des attributions (p. 42-53). La seconde partie est consacrée à la description des monnaies. Toutes les lectures sont aussi solides que sagaces. Je pense néanmoins que le signe enregistré comme un *h* ayant la valeur *s* est, en réalité, un ס procédant, par abréviation, de celui des papyrus araméens. Je crois aussi que les dernières formes du nom de Kamnaskirès doivent se lire *kavmaskîr*, כּוּמַסְכִּיר. Les planches sont d'une merveilleuse exécution.

W. Muss Arnolt, *King's Studies in Eastern History* (Extrait). — Le même, *Lexicographical Notes* (Extrait). — Le même, *A Concise Dictionary of the Assyrian Langage*. Berlin. Reuter et Reichard. 1905. — D. H. Müller, *Hammurabi-Kritiken*. Wien, 1905

(Separat Abdruck aus Band XIX der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*).

La première des trois plaquettes précitées consiste dans une critique pénétrante de l'ouvrage de King, intitulé *Studies in Eastern History*, traitant spécialement du règne de Tukulti-Ninib I[er], roi d'Assyrie vers 1275 avant Jésus-Christ. En laissant les remarques de détail, nous notons la nécessité inéluctable de revoir continuellement les textes publiés. La seconde brochure contient des notes lexicographiques de grande valeur, rectifiant ou éclaircissant des faits relatifs à la nature ou à la sémantique de vingt-quatre vocables assyriens. Auteur d'un dictionnaire assyrien qui a déjà acquis une place honorable dans le monde savant à côté de ceux de Delitzsch, ces notes précieuses nous donnent un avant-goût de la publication projetée d'un volume supplémentaire à ce dictionnaire. Cela demandera un nouveau travail immense d'investigations et de classification pendant au moins deux ou trois ans, vu l'abondance et la difficulté des matériaux nouvellement affluês, mais M. Muss-Arnolt est d'envergure à les affronter sans crainte de faillir. Je lui souhaite ardemment un éditeur conscient de son rôle pour publier à ses frais cet ouvrage si désirable pour le progrès de l'assyriologie. Cet éditeur n'a pas même besoin d'être libraire ; l'Amérique n'a-t-elle pas des mécènes assez généreux pour supporter tant d'institutions ou d'entreprises scientifiques sur leurs robustes épaules ?

M. D. H. Müller revient à la défense de son interprétation des lois d'Hammurabi contre la traduction de certains paragraphes de Delitzsch et des opinions juridiques de M. Kohler. Je n'ai pas le temps d'examiner sérieusement ces divergences. Je dirai seulement que, chez les Sémites de l'ouest, la jeune fille à marier n'était jamais un objet de vente ; on dit מָכַר בַּת לְאָמָה, mais non מָכַר בַּת לְאִשָּׁה. Indignées de l'exploitation de leurs époux par leur père, Rachel et Lia reprochent à celui-ci de les avoir vendues et accaparé le prix pour lui-même au lieu de le leur remettre (כִּי מְכָרָנוּ וַיֹּאכַל גַּם אָכוֹל אֶת כַּסְפֵּנוּ ; Genèse, XXXI, 15). La note sur le droit d'héritage de la fille me concerne personnellement. Dans mon compte rendu (*Revue sémitique*, 1905, p. 373-374), il y a en effet une généralisation inexacte : l'origine sémitique revendiquée par M. Müller se borne au seul chapitre de l'héritage du code syro-romain, et non pas à l'ensemble. Sur le fond, je suis d'ailleurs d'accord avec le savant auteur. Ma citation du passage talmudique adjuvant, quoique de pure mémoire, est absolument exacte d'après nos éditions censurées. Je n'en connais pas d'autre. Je me doutais bien que l'interlocuteur était un chrétien, mais bien des dispositions légales du christianisme me paraissent redevables à la législation saducéenne.

Iberica, von Oscar von Lemm, mit zwei Tabeln. Der Akademie vorgelegt am 11 (24) mai 1905. Saint-Pétersbourg, 1906. (Extrait des

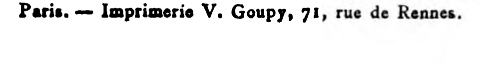
Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg.)

L'éminent coptisant Oscar von Lemm, déjà connu de nos lecteurs, a le mérite d'avoir corrigé l'erreur, courante avant lui, que par χωρα ντιϐηρια (var. ντιϐηρια), dans Cod. Borgian. CLXVIII, on ne doit pas entendre la ville de Tibériade, mais l'Ibérie (ἡ Ἰϐηρία), c'est-à-dire la Géorgie ou Grusinie. Cette identification, adoptée à l'unanimité et montrant que les Coptes s'intéressaient à la conversion de la Géorgie, a déterminé des recherches sur d'autres sources coptes relatives à ce sujet, et le savant auteur nous fournit une série de passages de ces textes coptes, avec traduction et notes instructives. Les noms propres figurant dans les légendes prêtent à de sérieuses difficultés. La jeune femme qui a joué un rôle dans la propagande chrétienne a deux noms, Théognosta et Nina, dont le premier revient ailleurs. Pierre l'Ibérien portait, avant sa couversion, le nom de *Nabarnugi(os)* qu'il n'est pas facile de rapprocher de Εὐϐαρνάκης (*hu-varenaka* en perse). On peut même penser à un composé copte, quelque chose comme *Nofr-nog*, car ces légendes semblent forgées dans l'église copte de Jérusalem. Beaucoup de corruptions sont dues à leur passage par des intermédiaires arabes. Nous pensons, avec l'auteur, que le talmudique אפריקי désigne la province romaine d'Afrique et non l'Ibérie; mais il nous reste quelques doutes sur la mention des Ibériens dans le Talmud. La Baraïta Sabbat 115 *a* parle d'exemplaires bibliques écrits en caractères coptes (גיפטית), persans (מדית), transeuphratiques (עברית), araméo-pehlevis (עילמית) ou grecs; on doit les sauver du feu, même le samedi. Pour le rouleau d'Esther, dont l'importance réside dans la propagation du miracle fait pour le salut d'Israël, le Talmud exige qu'on le lise en écriture et en langue *aššurît* ou hébraïque moderne. Néanmoins, on peut le lire aux Israélites de ces divers pays dans la langue de sa patrie relative, parce qu'il la comprend mieux que l'hébreu (גיפטית לגיפטיים עברית לעבריים עילמית לעילמיים מדית למדיים יוונית ליוונים). L'intéressant mémoire est dédié à M. Th. Nöldeke, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. J'ajoute mes sincères compliments à cet éminent orientaliste[1].

J. HALÉVY.

1. *Corrections* : Page 76, ligne 7 d'en bas, lire : « du dieu, » au lieu de « divine ». — Page 79, ligne 17 d'en bas, lire : « au, » au lieu de « an ». Page 89, ligne 12 d'en bas : « rigoureusement » pour « vigoureusement ». Ligne 2 d'en bas : « parallèles » pour « parlées ». — Page 92, lignes 9-10 : « Urukagina » pour « Lugalzaggisi ».

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.



Paris. — Imprimerie V. Goupy, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Habacuc.

(Suite.)

CHAPITRE II

1. (Je me suis dit :) Je me tiendrai sur ma garde,
Je serai en vigie,
Pour voir ce qu'il me dira
Et ce qu'il répondra à ma plainte.

*
* *

2. Yahwé me répondit en disant :
Écris la vision clairement sur des tablettes,
Pour que le lecteur puisse la lire couramment.

*
* *

3. Il y a encore (le temps d'une autre) vision pour le terme fixé,
(Le temps d'une autre) révélation pour la fin qui ne faillira point;
Si (ce temps) vient lentement, attends-le avec patience;
Il viendra certainement sans (trop) tarder.
4. L'impatient a l'esprit tortueux, peu sincère;
Le juste vit par sa confiance.

*
* *

5. A coup sûr, le félon est audacieux,
Homme arrogant qui ne demeure point tranquille,
Ayant la cupidité aussi vaste que le Šeol,
Étant insatiable comme la mort,



Il rassemble près de lui les nations,
Ramasse près de lui les peuples.
6. Mais ceux-ci tous ne (tarderont pas) à faire contre lui des couplets,
Des poésies déguisées à ses dépens. Ils diront :

*
* *

O toi qui accumules (des richesses) qui ne t'appartiennent pas,
Jusqu'à quand laisseras-tu peser sur toi une lourde dette?
7. Soudain surgiront tes usuriers,
S'éveilleront ceux qui te feront trembler,
Et tu deviendras leur vile proie.
8. Tu as pillé une multitude de nations,
Les autres peuples te pilleront à leur tour,

(*Refrain.*)

A cause du sang humain (que tu as versé), de l'iniquité (que tu as (commise) sur terre,
Contre les villes et ceux qui les habitent.

*
* *

9. O toi qui commets des exactions funestes pour ta maison,
(Tu crois) avoir placé ton nid en site élevé,
Pour pouvoir te mettre à l'abri de l'adversité ;
10. Tu as médité la honte pour ta maison ;
Tu as ruiné beaucoup de peuples;
Et tu es la cause de ta propre perte.

*
* *

12. O toi qui as construit la ville au moyen du sang versé à flots,
La capitale avec le gain (de) l'iniquité !
11. Les pierres des murs (de ta résidence) le crieront,
Les pièces de la boiserie le répéteront :

*
* *

15. O toi qui abreuves tes amis du calice de ta fureur,
(Qui en abreuves tes amis) et les enivres,
Pour (le plaisir) de contempler leur avilissement.
16. Tu t'es rassasié de la honte des gens honorés,
Bois, toi aussi, et deviens étourdi,

Que le calice du vin de Yahwé te soit présenté à ton tour
Et que l'opprobre prenne la place de ta gloire.
17. Car l'iniquité que tu as commise dans le Liban te couvrira (de honte),
Et le ravage exercé contre (ses) bêtes te confondra,

(*Refrain.*)

A cause du sang humain (que tu as versé), de l'iniquité (que tu as commise) sur terre
Contre les villes et ceux qui les habitent.

*
* *

18. (A quoi bon) la statue fabriquée par son artiste,
L'image fondue et (l'emblème) indicateur de fausseté ?
(A quoi bon) que l'artiste mette sa confiance en elle,
(Puisqu'il n'aboutit qu')à faire des idoles muettes?
O toi qui dis au bois : Éveille-toi, à la pierre muette : Lève-toi,
Le faux dieu peut-il donner une indication ?
Certes, il est revêtu d'or et d'argent, mais toute vie lui manque.

*
* *

13. Voici, tout cela vient de la part de Yahwé Ṣebaoth,
Les peuples peineront sans rien obtenir,
Les nations se lasseront pour obtenir le néant.
20. Quant à Yahwé résidant dans son palais saint,
Que toute la terre observe un silence respectueux devant lui !
14. Car, pour connaître la gloire de Yahwé, la terre sera remplie
(D'une intelligence aussi vaste) que les eaux qui couvrent (le fond de) l'océan.

COMMENTAIRE

Ce chapitre contient la réponse de Yahwé aux plaintes du prophète. Il forme une unité compacte composée néanmoins de nombreuses exclamations adressées au puissant auteur des iniquités exposées plus haut. Cette réponse fournit la solution complète du problème au point de vue prophétique, et, si les critiques modernes ne l'y ont pas trouvée, la cause est à chercher dans l'arrière-pensée qui les prive d'une grosse dose de leur sagacité si enviable en d'autres occurrences. La

solution réside dans les résultats que voici. Dans le domaine mondain : l'avilissement final du grand criminel, sa ruine et celle de son pays; dans le domaine moral : la reconnaissance universelle, parmi les païens, de la vanité des idoles et de la vénération due à Yahwé seul dans sa sainte demeure à Jérusalem. Le thème, proclamé souvent par les prophètes antérieurs, avait besoin d'être répété au peuple à chaque catastrophe nouvelle, et Habacuc a accompli cette tâche avec une habileté littéraire remarquable qui en a rajeuni la forme, car le fond même ne pouvait subir la moindre modification, puisqu'il satisfait d'une manière souveraine la raison humaine, les hautes aspirations religieuses et l'ardent amour de la patrie.

1. Habacuc, poussé par l'impatience d'avoir le mot de l'énigme, se décide à rester sur place sans s'éloigner du lieu de la théophanie; il attend la voix révélatrice, spécialement celle qui doit contenir la réponse de Yahwé à ses plaintes qui ressemblent singulièrement à un inquisitoire contre l'indifférence divine.

La forme מָצוֹר, au lieu de מַצּוֹר, si elle venait de נצר, semble identique, pour le sens, au talmudique מצר, aram. מצרא, « bord, limite, etc., » qui réside dans le nom d'Égypte מִצְרַיִם. On peut également substituer מִצְפֶּה, ce qui cadrerait mieux avec le verbe וַאֲצַפֶּה. — Lire יָשִׁיב pour אָשִׁיב (W.).

2. Yahwé commande de rédiger la révélation par écrit (כתוב חזון), d'après l'ancien usage (Deutéronome, XXXI, 22; Isaïe, VIII, 1; XXX, 8). L'écriture doit être claire et d'une lecture facile, vu l'importance du sujet. M. Wellhausen dit dédaigneusement : « Ainsi que l'ascension à l'observatoire, la publication de la révélation désirée sur des tablettes ne doit pas être prise au sérieux. L'auteur fait autant que possible des gestes de prophète (*So wie das Steigen auf die Warte, so wird auch die Veröffentlichung der ersehnten Offenbarung auf Tuffeln nicht sehr ernst zu nehmen sein. Der Schriftsteller geberdet sich nur möglichst prophetisch*). Comme le savant critique déchire le discours de tout ce chapitre en morceaux disparates, cette introduction était nécessaire pour tranquilliser d'avance les scrupules du lecteur. D'autres, et je suis du nombre, pense-

ront au contraire que la conservation remarquable du texte est précisément due à la circonstance qu'il a été publié aussitôt qu'il sortit au jour.

3. Si le sens général veut dire que la chute de la puissance chaldéenne ne doit pas être attendue de si tôt, le sens littéral laisse place à des obscurités. Wellhausen résume la phrase כי עוד חזון למועד ויפח לקץ en ces mots : « Car seulement pour un délai est cette prophétie » (*Denn erst für einen Frist ist diese Weisagung*), mais עוד n'y convient nullement; puis, la leçon ויפרח (pour ויפח), empruntée aux Septante, n'est pas admissible, car חזון יפרח לקץ offre une image bien étrange. Parallèle à חָזוֹן, le mot יפח doit être un substantif à ponctuer יֶפַח (adjectif יָפֵחַ; Psaumes, XXVII, 12), « annonce ». Notre phrase, rétablie intégralement : עוד חזון למועד (ועוד) יפח לקץ, signifie en toute simplicité : « Il y aura une autre vision pour le terme et une autre annonce pour la fin, » en d'autres mots « une autre vision prophétique viendra bientôt annoncer la fin de l'iniquité, et si ce חזון, et par conséquent le קץ ou מועד, paraîtrait bien lent à venir, il ne faut pas se désespérer, car il arrivera certainement sans subir trop de retard.

4. La première partie de ce verset, הנה עפלה לא ישרה נפשו בו, présente encore aujourd'hui deux difficultés qu'on n'a pas réussi à lever, à savoir : le mot unique עֻפְּלָה, dont on ne sait que faire, et la nature exacte de la relation antithétique avec la phrase suivante, clairement indiquée par la conjonction וְ. Les Septante offrent une série de variantes qui lui donnent une allure isolée : Ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ, ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, visiblement = אם יסוג לא ישרה נפשי בו וצדיקי באמונתו יחיה, « s'il recule de crainte, mon âme ne se complaît pas en lui, mais mon juste vit de sa foi ». Par « mon juste, » ont-ils pensé à Israël? C'est possible. Dans tous les cas, les exégètes modernes sont de cet avis, bien qu'ils conservent la leçon massorétique צדיק sans suffixe. Se conformant à l'hébreu, la Vulgate traduit עֻפְּלָה, d'après la nécessité contextuelle, par *qui incredulus erit*. Luther rend ce mot

par « opiniâtre, entêté (*strarrhalsig*), » et לֹא ישרה נפשו בו par « n'aura pas de repos (de *aram.* שׁרא) dans son cœur » (*der wird keine Ruhe haben in seinem Herzen*). Autrement importante est la note suivante de Wellhausen :

« Au lieu de עֻפְּלָה, il est exigé un nominatif absolu auquel puissent se rapporter les suffixes masculins pluriels. Et ce nominatif doit être en opposition avec צדיק. Alors quelque chose comme הָעַוָּל (« le malfaiteur »), c'est-à-dire la Chaldée. A la phrase suivante se presse (*drängt sich*) la question sur les lèvres : pour cela a-t-on besoin de la révélation? (*braucht es dazu der Offenbarung?*). Habacuc a fort peu entrevu, bien qu'il en ait pris tous les soins (*geschauet hat Habakuk herzlich wenig, ober gleich darum sorgte*). » L'argument est superbe : le verset doit vouloir dire un propos banal, or cela sort du cadre de la prophétie : donc Habacuc a dû être un prophète de bonne volonté. Il ne vient pas à l'idée du savant critique qne le verset peut dire autre chose que la banalité qu'il lui prête.

Quand on tient compte du fait que les Septante et la Massore regardent le mot obscur עפלה comme un verbe féminin singulier, parallèle à יָשְׁרָה, ce qui en garantit le ה final qui devrait disparaître si l'on corrige הָעַוָּל, on est conduit à une autre conjecture. Les deux verbes coordonnés עפלה et לא ישרה doivent avoir un sujet, lequel ne peut se placer qu'en tête de la phrase. Nous tâcherons de le trouver tantôt. Parallèle et synonyme signifiant à peu près la même chose, il est à présumer que le positif עֻפְּלָה a le sens du négatif לֹא יָשְׁרָה, et ce résultat apparaît clairement en corrigeant עֻפְּלָה en עָקְּלָה : « être tortueux » (cf. מְעֻקָּל, I, 4) est l'opposé de « être droit, équitable » (ישרה). Notre phrase avec les suffixes de la troisième personne porte donc : הִנֵּה עָקְּלָה לֹא יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ, « son âme est tortueuse et non droite en lui, » propos de caractère moral qui attend seulement un sujet adéquat. Comme le verset précédent combat l'impatience et le manque de foi qui en résulte, le sujet doit être précisément celui qui possède

ces vices. « Impatient, fougueux » se dit en hébreu נִמְהָר (Isaïe, xxxii, 4; xxxv, 4; Job, v, 13) et Habacuc emploie l'épithète הַנִּמְהָר plus haut (i, 6) dans le sens de fougueux, impatient de combattre, en faisant la description des ambitions du Chaldéen. Ce mot, écrit en abrégé 'הנמ, disparut de l'archétype de l'époque des Septante, ayant été pris pour une doublette non terminée du הנה précédent, lequel a pu d'ailleurs avoir été également indiqué par הִן, ce qui expliquerait comment les Septante ont pu mettre en tête du verset la particule conditionnelle ἐάν, « si, » car הֵן a en effet parfois cette signification et en hébreu (Jérémie, iii, 1), et toujours en araméen. Avec le groupe הנמעפלה, ou plutôt הנמעכלה, qu'offrait leur manuscrit, ils ont conjecturalement confectionné les mots הן ה(וא) נמנע כָּלָה ל' יש' נ' בו, littéralement : « S'il se retire tout à fait, mon âme ne se plaît pas en lui; » et en abandonnant l'adverbe « tout à fait, » formant un pléonasme superflu, ils ont rendu : Ἐὰν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ. Les divergences entre les massorètes et les alexandrins, à propos de la phrase en discussion, me semblent suffisamment éclairées.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la situation du texte oblige à y voir un blâme à l'adresse de l'homme qui, par suite de son impatience inconsidérée, perd sa droiture, c'est-à-dire sa confiance dans la justice de Yahwé. L'antithèse est exprimée avec une belle concision dans la phrase suivante וצדיק באמונתו יחיה, « mais l'homme juste vit par sa constance, » c'est-à-dire par sa fidélité droite (cf. ויהי ידיו אמונה, Exode, xvii, 12) au gouvernement de Yahwé, dont il ne se rend pas toujours compte. Wellhausen dit fort bien : אמונתו signifie l'attachement à Yahwé dans la confiance qu'il finira par aider la cause juste à obtenir raison (*in dem Vertrauen, dass er endlich doch der gerechten Sache zu Recht verhelfen werde*). C'est la doctrine constante du prophétisme. Le savant critique semble ne pas en être entièrement satisfait, car il fait la remarque assez mordante que voici : « Cette antithèse, un autre homme l'a rendue célèbre en y mettant un autre esprit (*die Antithese hat ein anderer Mann dadurch berühmt gemacht dass er einen anderen*

Geist hineinlegte). L'allusion est facile à trouver. L'auteur anonyme de l'épître aux Hébreux, s'adressant aux rares néophytes juifs qui, « après avoir été illuminés, » avaient à subir diverses afflictions et risquaient de perdre la confiance qui doit être récompensée d'un grand prix, les encourage en disant que la patience leur est nécessaire, afin qu'ils puissent obtenir les biens qui leur sont promis (Hébreux, x, 32-36). Puis il ajoute : « Encore un peu de temps et celui qui doit venir viendra, et ne tardera pas. Or le juste qui m'appartient, vivra de la foi; mais, s'il se retire, il ne me sera pas agréable. Mais quant à nous, nous n'avons garde de nous retirer (en perdant courage), ce qui serait notre ruine; mais nous demeurons fermes dans la foi, pour le salut de nos âmes » (*ibidem*, 37-39). Le texte (v. 37-38) suit littéralement la version grecque et l'interprétation, après avoir indûment détourné le rapport du verbe ἐρχόμενος ἥξει = בֹּא יָבֹא, « arriver, » avec πέρας = קֵץ, « terme, fin; » pour le rattacher à Jésus (redescendu du ciel), il a mis dans le mot πίστις = אמונה, « foi, confiance en le secours de Dieu, » l'idée étroite de la foi dans cette réapparition mystique de l'Homme-Dieu. C'est une allégorie interprétative, mais notre myopie n'y discerne pas la moindre dose d'*esprit* (*Geist*).

5. Description du chef chaldéen et de son ambition démesurée, mais le début וְאַף כִּי הַיַּיִן בֹּגֵד n'offre pas de sens convenable ici, à cause de הַיַּיִן, « le vin, » qui sort du cadre. La possibilité *in extremis* de suppléer אִישׁ amènerait à voir le chef chaldéen traité comme un ivrogne (homme du vin); mieux vaut admettre une faute de scribe, non pas pour הוי en rejetant entièrement וְאַף כִּי par la simple raison que personne n'en a pu encore rien faire (*damit hat noch niemand anzufangen gewusst.* W.), mais au contraire sur la base du maintien de ces deux particules indispensables à relier le verset 5 au verset 4. On n'a pas vu que la bonne leçon se répercute dans le κατοιόμενος des Septante, qui signifie « qui agit témérairement; » donc יָהִין (Deutéronome, I, 41), au lieu de הַיַּיִן. La liaison ne laisse rien

à désirer. Il faut persévérer dans la confiance en Yahwé, bien que le chef félon redouble d'audace et de témérité, se laissant guider incessamment par son orgueil (גבר יהיר ולא ינוה). Le substantif נָוֶה, « parc, bercail, » a été appliqué à toute demeure fixe par les populations sédentaires; le nom de Ninive (נִנְוֵה pour מְנָוֶה), « demeure; » la leçon יָנוּחַ, « se repose, » pour יִנְוֶה, reste toutefois assez probable. — נפשו désigne ici l'âpreté au gain qu'il tire de ses victoires. — La conjonction de ולא aurait pu être supprimée. — Il assemble près de lui tous les peuples pour les dépouiller et les asservir.

6, *a*. Mais en agissant ainsi, l'insatiable tyran amasse, à son insu, sur sa tête, l'orage qui doit le foudroyer. Les peuples enchaînés se doutent instinctivement que la chose ne doit pas durer sans provoquer une coalition combinée par les nations encore indépendantes, afin de prévenir, par une attaque vigoureuse et de divers côtés à la fois, le danger qui les menace de sa part. Prévoyant sa chute plus ou moins prochaine, ils composent déjà des couplets (משל) accusateurs, en déguisant (מליצה חידות) seulement le nom du tyran tout-puissant et vindicatif, par crainte de s'exposer à sa vengeance. Ces couplets, parmi lesquels deux semblent être des refrains, commencent par l'exclamation הוֹי, « ô, » qui renferme éventuellement l'idée d'avertissement. Lire, au pluriel, ויאמרו, parallèle à ישאו. Il serait aussi loisible de rattacher יֹאמְרוּ (sans conjonction) aux mots précédents, ainsi : ומליצה חידות לו יאמרו, « et lui diront (= chanteront sur lui) des dictons à énigme ».

Premier couplet : 6, *b*-8.

6, *b*. Conserver עד מתי (contre W.) et changer וּמַכְבִּיד עָלָיו en תַּכְבִּיד עָלֶיךָ, « ô toi qui accumules des richesses qui ne t'appartiennent pas, jusqu'à quand feras-tu peser sur toi une charge très lourde? » — עַבְטִיט est un dérivé augmentatif de עֲבֹט, « gage comme garantie d'une dette et qu'on doit restituer à la réception du paiement. L'image est ironique : le

paiement sera fait, mais au désavantage du tyran, lequel est plutôt très endetté à l'égard des autres.

7. Continuation de l'image ironique de l'emprunteur qui se croit prêteur. Subitement, à une heure où tu te berceras en pleine tranquillité, tes usuriers (נשכיך) endormis jusqu'à présent par la confiance dans ta solvabilité, se lèveront, et ceux qui sont destinés à te secouer (מזעזעיך) pour te faire sortir de ton assoupissement se réveilleront pour te présenter le compte à payer, et comme tu seras incapable de l'acquitter, tu deviendras pour eux l'objet de voies de fait du dernier opprobre (משסות).

8. Comme tu as ravagé et pillé (שַׁלּוֹתָ, de שלל) beaucoup de peuples, tous les autres peuples (כל יתר עמים) te pilleront, afin de venger le sang des hommes (מִדְּמֵי אדם) que tu as versé, ainsi que l'iniquité exercée par toi contre les pays, les villes et ceux qui y habitent.

Le texte offre ces mots au singulier : בָּהּ · קִרְיָה · אֶרֶץ. Cette phrase finale complète, on ne peut mieux, l'énoncé du couplet entier (contre W.).

Second couplet : 9-10.

9. Ce nouveau couplet est indépendant du premier ; il est censé appartenir à un autre auteur. Le poète châtie la manie du tyran d'agir d'une façon qui ne peut que nuire à sa dynastie (בֹּצֵעַ בֶּצַע רַע לְבֵיתוֹ). בָּצַע, « chercher un gain illicite » (בֶּצַע). La phrase suivante est elliptique et interrogative ; il faut suppléer הֲיַחְשֹׁב : « Croit-il pouvoir placer son nid (קִנּוֹ = ביתו) sur une hauteur (inaccessible) pour être sûr d'échapper au désastre imminent (להנצל מכף רע) ? »

10. S'adresse directement au tyran : Tu as médité (יָעַצְתָּ ; cf. Isaïe, VII, 5) (au lieu de la gloire) la honte pour ta maison ; tu as ruiné (קְצוֹתָ[1]) beaucoup de peuples et tu es devenu (suppléer וַתְּהִי) un coupable contre ta propre personne (וַתְּהִי חֹטֵא

1. Au lieu de קְצוֹת.

נַפְשֶׁךָ (pour 'נ חֹטֵא ו'). Comparez חוֹטְאֹ נַפְשׁוֹ (Proverbes, xx, 2), « celui qui excite la colère du lion (= du roi) ne doit accuser de la suite que lui-même, étant le seul auteur de son malheur ». W. ne trouve pas חוטא נפשך dépourvu de heurt (*ist auch nicht unanstössig*), parce que nous ne sommes pas encore ici aussi loin que dans Matthieu, xvi, 26 (*denn so weit wie in Matth., 16, 26, sind wir hier noch nicht*). » J'en conclus que si חוטא נפשך se trouvait dans l'Évangile, il aurait été en excellente situation et aurait édifié tout le monde. Pour avoir le mot de cette remarque inattendue, et surtout pour m'édifier avec tout le monde, j'ouvre l'Évangile au passage indiqué et je trouve ceci : Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ = *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur.* Il s'agit ici du dommage mystique (les châtiments dans l'enfer qui attendent l'homme avide des biens de ce monde) ; un enfant comprendra que de pareilles croyances ne peuvent avoir aucun emploi dans une lutte politique de nos jours, et à plus forte raison à l'époque prophétique où cette croyance eschatologique n'existait même pas chez les yahwéistes. Ladite remarque ne sert donc qu'à annoncer *urbi et orbi* la prééminence du Nouveau Testament sur l'Ancien, et pour cela toutes les occasions sont bonnes ! Dernier point : Dans l'hébreu de l'époque de Jésus, le dicton précité serait מה יועיל לו לאדם אם יקנה לו את כל העולם כלו ויזיק לנפשו et l'expression חטא נפשו resterait absolument hors cadre.

Troisième couplet : 12-11.

12. Un autre poète s'en prend aux vastes et somptueuses constructions que le Chaldéen élève (בונֶה, בנה) dans sa résidence au moyen du butin fait sur les hommes assassinés (בדמים) ou avec les rançons qu'il s'est fait injustement payer (בְּעַוְלָה).

11. Ces édifices ont été construits en pierres et en bois (précieux), comme c'est l'habitude des grands souverains ; or, les pierres crieront tout haut l'iniquité du constructeur et les éclats détachés des boiseries répéteront à l'unisson ses crimes.

Cette admirable apostrophe, pénétrée des plus hauts principes moraux, a été presque négligée par W., qui ne s'occupe que de la question de savoir si le mot כָּפִים (si fréquent dans le Talmud) a été exactement transmis. Puis si, selon son habitude, le savant critique avait pensé à l'usage qui en a été fait dans Luc, XIX, 40, le piétisme zélateur se serait vu enrichi d'une autre *preuve* de la supériorité évangélique[1].

Le placement du verset 12 avant le verset 11 me paraît amplement justifié par le sens excellent du petit couplet qui a sa raison en lui-même. Avec les deux versets suivants, le verset 12 n'a aucune liaison. Les critiques se sont efforcés de la deviner, mais avec quel succès? La manie de l'émiettement n'y perd naturellement pas son rôle : « Le Chaldéen construit sa ville avec du sang. Mais c'est inutilement qu'il force les nations à se tourmenter pour lui ; il travaille pour le feu dans lequel Babel sera anéantie. Le royaume du monde s'affaisse lorsque la majesté de Yahwé et de son royaume fait son apparition » (*mit Blut baut der Chaldäer seine Stadt. Aber vergeblich ist es, dass er die Nationen zwingt sich für ihn zu quälen; sie arbeiten für das Feuer, worin Babel aufgehen wird. Das Reich der Welt bricht zusammen, wenn die Herrlichkeit Jahves und seines Reiches erscheint*). L'interprétation messiano-midrachique est parfaite; malheureusement : 1° il n'y a pas, dans le texte, un seul mot de l'*apparition de Yahwé ou de son royaume* ; il s'agit uniquement de la reconnaissance de la gloire de Yahwé par les nations du monde (כי תמלא הארץ לדעת את כבוד יהוה) ; 2° יגעו עמים ne peut pas signifier « sont forcés à se tourmenter et à travailler pour l'ennemi, » mais au contraire « se tourmentent et travaillent à leur propre profit, » de façon que leur insuccès final leur causerait de la peine, tandis que, dans le premier cas, ils en ressentiraient plutôt une grande joie ; 3° les mots, 13 *a*, הלוא הנה מאת יהוה צבאות semblent

1. Luc, XIX, 38-40 : « Lorsque Jésus fit son entrée dans Jérusalem, les disciples criaient : Béni soit le roi qui vient au nom du Seigneur! Que la paix soit dans le ciel et la gloire au plus haut des cieux. Alors quelques-uns des pharisiens qui étaient parmi le peuple lui dirent : Maître, faites taire vos disciples. Il leur répondit : Je vous déclare que, si ceux-ci se taisent, les pierres même crieront. »

constituer, nous dit-on, un bloc errant d'utilité bien douteuse. En attendant, la méthode chirurgicale vient à propos pour écarter tous les embarras : « Que ces versets se dirigent aussi contre la puissance mondaine des païens, cela ne saurait être mis en doute, mais plutôt l'idée qu'ils proviennent de Habacuc. Ils sont composés de Michée, III, 10, Jérémie, LI, 58, Isaïe, XI, 9. Il a même l'air comme si le verset 14 était directement une citation : Est-ce que l'énoncé Jérémie, LI, 58, ne provient pas de Yahwé Sebaoth ? » (*dass auch diese verse gegen die heidnische Weltmacht gerichtet sind, lässt sich nicht bezweifeln; wohl aber dass sie von Habakuk herrühren. Sie sind nemlich zusammen gesetzt aus Micha*, 3, 10; *Hier.*, 51, 58. *Isa*, 11, 9 *Es scheint sogar als ob v.* 14 *gradezu ein Citat sei :* « *rührt nicht von Jahve Sebaoth die Aussage Hier.*, 51, 58, *her?* » Les emprunts d'auteur à auteur n'ont pas grande signification, et l'on en trouve de nombreux exemples. Quant à la dernière remarque, elle sert à constater comment un savant sérieux, poussé par un préjugé, peut glisser dans la plaisanterie. Passons.

Quatrième couplet : 15-17.

Il a pour sujet la peinture incisive de la félonie du tyran. Le poète l'avait, dès le début, qualifié de traître (בּוֹגֵד, v. 5) et la raison se comprend facilement. Comme toutes les puissances naissantes, l'empire néo-babylonien ou chaldéen a dû chercher à encourager les peuples vassaux de l'Assyrie à se révolter et à former avec lui une coalition d'États confédérés contre l'ennemi commun. L'ambassade envoyée par Merodachbaladan (*Marduk-abal-iddin*), le deuxième prédécesseur de Nabuchodonosor, à Ézéchias, avait déjà ce but et le prophète Isaïe n'en a auguré rien de bon (II Rois, XX, 18). Nabuchodonosor a certainement suivi la même politique envers tous les peuples de l'ouest aussi longtemps qu'il avait besoin de leur concours; puis, quand il crut pouvoir se passer d'eux, il les obligea à devenir ses vassaux : on conçoit ainsi l'âpreté de la rage sourde de ces peuples contre le tyran félon qui a manqué à sa parole.

15 *a*. S'ouvre également par הוֹי, exclamation qui, dans toute la série, pourrait être rendue par « fi! ô vilain! ». — Le

רֵעַ est l'ancien allié. — Lire מִסַּף חֲמָתְךָ, « de la tasse ou coupe de ta colère, » au lieu de מְסַפֵּחַ חמתך (W.).

ואף שַׁכֵּר est trop court pour former seul un hémistiche; il faut répéter משקה : « O toi qui abreuves tes amis du calice de ta rage, qui (les) abreuves et même (les) enivres, etc. » — מְעוֹרֵיהֶם, mieux מערידהם (Nahum, III, 5 ; W.).

הביט exprime le plaisir de voir se prolonger la confusion des vaincus.

16. « Le passé שָׂבַעְתָּ n'est pas possible dans ce début de verset, » dit M. Wellhausen, je ne sais pour quelle raison ; j'en reparlerai ci-après. En tout cas, j'hésite à croire avec lui que les trois mots שבעת קלון מכבוד, précédés du ו conversif, soient en place à la fin du verset comme correction de וקיקלון על כבודך. Un moment j'ai pensé de changer שבעת en שְׂבַע עַתָּה, « rassasie-toi maintenant de honte au lieu de gloire » (cf. le cas contraire dans מספח חמתך pour מסף חמתך), mais l'inconvénient est dans la construction des mots suivants. A mon sentiment, מִכָּבוֹד ne peut signifier que « loin d'honneur, » mais nullement « au lieu d'honneur » (*du wirst dich sättigen an Schmach statt an Ehre*. W.). Et comme le sens possible « honte, loin d'honneur » ne cadre point avec la nature de l'ensemble, j'incline à proposer la leçon שָׂבַעְתָּ קְלוֹן מְכֻבָּד qui se relie à souhait au שְׁתֵה גַם אַתָּה qui suit : « Tu es (= tu dois déjà être) rassasié de contempler la honte de l'honorable (= celui qui mérite d'être honoré et respecté; Isaïe, LVIII, 13), (maintenant) bois toi aussi (du calice de Yahwé) et perds tes sens. »

תִּסּוֹב constate le fait que le calice lui est présenté. — On comprend couramment, sous כּוֹס יְמִין יה', la coupe que Yahwé tient dans la main droite (*der Kelch in der Rechten Jahves;* W.); je m'attendais plutôt à l'emploi moins emphatique de יד יה' (Jérémie, XXV, 15; LI, 7); la lecture כּוֹס יֵין יה', « calice du vin de Yahwé, » savoir du vin de sa colère, se conforme mieux à l'usage (Jérémie, *ibidem*).

Après וְקִיקָלוֹן, il faut sous-entendre יכסה, « couvrira, se posera sur, » verbe employé immédiatement au verset suivant. — קִיקָלוֹן, « opprobre, ignominie, » pour קְלָקְלוֹן, de קלל, « être léger, méprisé, » forme assez rare, de sorte que la leçon וְקִי וְקָלוֹן (pour קיא), « et du vomissement (cf. וּקְיוּ; Jérémie, xxv, 27) et de l'ignominie, » n'est pas exclue.

17. Ce déshonneur extrême, tu l'as bien mérité; les actes d'iniquité que tu as exercés contre le Liban (emblème de la Syro-Phénicie, y compris la Palestine) te couvriront, c'est-à-dire tomberont sur toi. L'image de l'attentat contre le Liban est complétée par le parallélisme וְשֹׁד בְּהֵמוֹת יְחִיתַן qu'on traduit « et le rapt des animaux t'effrayera » (יְחִתֶּךָ pour l'inintelligible יחיתן, Septante, πτοήσει σε. W.) (*die Vernichtung der Thiere wird dich überfallen*). Cependant, le verbe חתת convient difficilement à l'association avec כסה, dont le véritable synonyme est חפה. On lirait volontiers וְשֹׁד בְּהֵמוֹתָו יְחַפֶּךָ, « et le ravage de ses animaux (= les habitants de la Syrie) t'enveloppera ». Mais une autre conjecture doit encore être prise en considération, c'est de mieux respecter la forme massorétique au moyen de la légère modification וְשֹׁד בְּהֵמוֹהוּ וְחַיָּתוֹ, « (car l'iniquité contre le Liban te couvrira, ainsi que le rapt de ses animaux domestiqués et des animaux libres ; » le tout dépendrait du verbe יְכַסֶּךָ; le mot וְחַיָּתוֹ, rapporté au Liban, revient Isaïe, xl, 16.

Le petit poème se termine par la même phrase justicière que le premier (v. 8); c'est une sorte de refrain qui a dû être souvent employée dans les apostrophes populaires.

Cinquième couplet : 19, 18.

Le début הוי montre que le verset 19 doit être placé avant 18. Ce cinquième et dernier couplet exprime exclusivement la folie de l'idolâtrie dominant aussi bien chez le vainqueur que chez les peuples vaincus, à l'exception d'Israël dont le dieu unique, Yahwé, réside dans le temple de Jérusalem.

Le prophétisme, ne reconnaissant pas l'existence d'un autre être divin en dehors de Yahwé, regarde les simulacres des

dieux païens comme de la matière ouvragée, mais essentiellement inanimée. Ces simulacres sont le plus souvent faits de bois ou de pierres, et celui qui les invoque dit bêtement au morceau de bois : « Lève-toi ! » ou à la pierre : « Éveille-toi ! pour venir à mon aide. » Le poète ajoute : « Est ce que ce simulacre peut te renseigner sur ton sort (ההוא י׳ = הוא יורה)? Ne vois-tu pas qu'il est enveloppé ou revêtu d'or et d'argent, mais ne possède pas le plus faible esprit (כל רוח)? ». תָּפוּשׂ, littéralement « pris dans, » correspond à l'expression allemande « eingefasst ». En talmudique, תפס signifie à la fois « prendre » et « comprendre, contenir ».

18. Le poète monothéiste demande ensuite quel profit le propriétaire a pu tirer de l'image sculptée par son artiste (יֹצְרוֹ), et pourvue d'une plaque de métal précieux (מַסֵּכָה) et de l'appareil de faux oracle (ומורה שקר), visiblement l'éphod ou le pectoral contenant les sorts et souvent aussi les teraphîm ou figurines magiques. On peut aussi, en suivant les Septante (ἔπλασεν), vocaliser יְצָרוֹ et sous-entendre le sujet (חָרָשׁ ou יֹצֵר); le sens restera le même et le premier hémistiche sera allégé d'un mot.

L'obscurité de la phrase suivante se répercute dans les traductions : « Que son statuaire se confie en cela et fait des idoles muettes ! » (*dass sein Bildner darauf sich verlässt und stumme Götzen macht !*) De plus, le verbe בטח étant toujours intransitif, il ne peut avoir יֹצְרוֹ pour complément direct. Nous sommes donc obligés de corriger, d'après les Septante (ἐπὶ τὸ πλάσμα), יֹצְרוֹ עָלָיו en עַל יִצְרוֹ, « que l'artiste ait eu assez de confiance dans son œuvre artistique pour faire des idoles muettes, » partant incapables de prédire l'avenir.

13. Contrairement à l'impuissance absolue des idoles, Yahwé dirige l'histoire du monde. A coup sûr, ces événements si graves (הֵנָּה, pour הִנֵּה) proviennent de Yahwé Ṣebaoth. C'est lui qui les a amenés de sa seule volonté, et les peuples s'efforceront et se fatigueront en vain (בְּדֵי אָיִן = בְּדֵי רִיק, au

lieu de בְּדֵי אֵשׁ) de l'empêcher. La faute בְּדֵי אֵשׁ pour בְּדֵי אָיִן si frappante, se répétant dans Jérémie, LI, 58, a induit l'École moderne dans des considérations bien étonnantes dont il a été déjà question plus haut. On peut supposer, tout au plus, que Jérémie, d'après son habitude, a délibérément modifié אין en אש, afin de le rapporter à l'incendie dont il venait de parler, mais le terme parallèle ריק enlève tout doute sur l'originalité de Habacuc, II, 13.

Conclusion : 14, 20.

14. Pendant qu'il agit si énergiquement sur l'évolution du genre humain, Yahwé réside d'une manière permanente dans son temple saint de Jérusalem; l'univers entier garde le silence respectueux devant lui (מפניו).

20. Et cet accord universel viendra de ce que les habitants de toute la terre parviendront à atteindre une connaissance de Yahwé, aussi immense que les eaux qui couvrent l'Océan. Après הארץ, il faut ajouter דֵּעָה, mot qui se trouve dans Isaïe, XI, 9 *b*, d'où il a été emprunté par Habacuc.

C'est la conclusion sacramentelle des prophètes : les convulsions historiques ont toujours pour but final la démonstration de l'impuissance des dieux païens et la domination exclusive du yahwéisme dans le monde, but religieux et moral par excellence.

CHAPITRE III

1. Prière du prophète Habacuc. — Sur Šigionoth.

*
* *

2. Yahwé, j'ai entendu ton annonce, (et) je suis saisi de crainte.
Laisse vivre ton œuvre (= Israël) au milieu de (ces) années;
Au milieu de (ces) années, fais savoir (aux hommes)
Que, même dans la colère, tu penses à la pitié !

*
* *

3. Dieu vint (jadis) du sud;
Le Saint (vint) du mont Pharan;
Sa majesté couvrit le ciel,
Sa gloire remplit la terre;

4. Son reflet brilla comme la lumière,
Des rayons (jaillirent) de ses nuées
Et là (se trouva) la retraite de sa puissance.

*
* *

5. Devant lui marcha la peste,
La foudre suivit ses pas;
6. S'arrêta-t-il, la terre s'ébranla;
Jeta-t-il un regard, il désagrégea les nations;
Les monts éternels volèrent en éclats,
Les collines primordiales s'affaissèrent,
Les routes éternelles (furent) à lui.
7. Je vis sous la terreur les tentes de Cusan,
(Je vis) trembler les courtines du pays de Madian.

*
* *

(Le monde disait :)
8. Yahwé est-il fâché contre les montagnes?
Ta colère (ô Yahwé!) se dirige-t-elle contre les fleuves?
Ton courroux contre la mer?
(Qu'y a-t-il) que tu montes sur tes chevaux,
Sur tes chars « Secours, »
9. Que tu mets en vue ton arc : « Complots de peuples, un mot »
Qui (par ses flèches) déchire la terre en lits de fleuves?

*
* *

10. Aussitôt qu'ils te virent, les fleuves furent pris de terreur,
Le courant des eaux disparut,
L'abîme poussa des cris (de frayeur);
Vers le haut, il leva ses mains (en geste d'adoration).
11. Le soleil (et) la lune s'arrêtèrent dans leur cellule;
(Les hommes) marchèrent à la lueur de tes flèches,
Au reflet des éclairs jaillissant de tes lances.
12. Avec impétuosité tu foulas la terre;
Avec colère tu piétinas les nations.
13. Tu sortis pour sauver ton peuple,
Pour sauver ton oint;
Tu frappas le chef de la maison de l'inique,
Tu le ruinas depuis la base jusqu'au cou.

*
* *

14. J'ai entendu (ton annonce) et mon intérieur en tremble;
A la voix (de la mauvaise nouvelle) mes lèvres frémissent,
La carie entre dans mes os, et je tremble de tout mon être
(De savoir) que tu laisseras pour un jour de détresse
Monter haut, le peuple qui nous ruine par ses bandes pillardes.
15. Foule la mer, comme jadis, avec tes coursiers,
Foule le tourbillon des grandes eaux (= abats l'impétuosité de l'ennemi);
17. Transperce de ta pique le chef de ces brigands
Qui arrivent comme les vagues pour nous disperser,
Et dont la joie consiste à dévorer le pauvre dans une embuscade!

*
* *

14. Quand même le figuier ne fleurirait pas,
La vigne serait dépourvue de fruits,
Le produit de l'olivier perdrait sa sève,
Les champs ne produiraient pas d'aliments,
Les parcs verraient disparaître leur menu bétail,
Les étables seraient vides de leur gros bétail.
18. Moi, je me réjouirai en Yahwé,
J'exulterai dans le Dieu de mon salut.
Yahwé, le Seigneur, est ma force,
Il rendra mes pieds comme ceux des biches,
Et me remettra sur les hauteurs familières,
Pour psalmodier mes cantiques.

COMMENTAIRE

On a pu suivre, sans le moindre effort, la marche du poème. Le prophète commence par annoncer la nouvelle très menaçante de l'expédition prochaine de Nabuchodonosor, déjà vainqueur des royaumes syriens du nord, contre la Judée. Suit, sous forme de prière, une grave réclamation du prophète contre le fait que Yahwé, contrairement à ses principes essentiels de justice et d'équité, laisse écraser le juste par le coupable et abandonne le genre humain aux instincts sangui-

naires insatiables du tyran victorieux. Le plaideur, envisageant les conséquences d'une telle catastrophe, tremble sur tout pour la vie de son propre peuple et attend anxieusement une réponse. La réponse porte que le triomphe prolongé du tyran prendra fin à un moment prochain quoique indéterminé, et que l'événement de sa chute inaugurera la propagation du monothéisme dans le monde païen. Mais si le sentiment religieux reçoit de la satisfaction, celui du patriotisme n'en voit diminuer ses alarmes que dans une mesure relative. En laissant durer l'épreuve, le triomphe du yahwéisme peut coûter trop cher à Israël dont les bandes chaldéennes, augmentées par d'autres bandits salariés recrutés dans les pays voisins, dévastaient radicalement le pays et terrorisaient les habitants (II Rois, XXIV, 2). La seconde prière d'Habacuc vise précisément à faire éviter à Israël cette cruelle épreuve d'une manière plus prompte, en renouvelant cette fois l'ancienne intervention divine en faveur d'Israël lors de la sortie d'Égypte. Alors la théophanie, non seulement anéantit l'ennemi, mais fit trembler en même temps la nature entière. Si Yahwé veut bien se manifester en ce moment de détresse, les bandes pillardes, aussi bien que les détachements de l'armée chaldéenne qui les suivent de près, seront bientôt pulvérisés, ce qui facilitera aux autres peuples d'emporter une victoire définive contre les garnisons qui occupent leurs pays (II, 7-8). En terminant, Habacuc exprime l'idée que sa confiance en Yahwé ne sera ébranlée par aucune privation qui lui sera éventuellement imposée à l'avenir, et qu'il vouera toute sa force à réciter des cantiques en l'honneur de Yahwé sauveur.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade.

(*Suite.*)

P. 244 (4). La confusion non justifiée des usages populaires (*Volksitte*) avec le yahwéisme légal a malheureusement enlevé toute la portée de ce paragraphe, qui abonde cependant en observations intéressantes, et, ce qui est encore plus regrettable, elle a donné naissance à des interprétations exégétiques d'une solidité bien contestable. Il s'agit des sacrifices humains, surtout des sacrifices d'enfants, pratiqués si souvent dans la vallée dite « du fils de Hinnom » (גיא בן הנם), près de Jérusalem, et fortement blâmés par les prophètes Jérémie et Ézéchiel. Le culte de Moloch, auquel ces sacrifices sont empruntés, vient de Phénicie, et il est hautement vraisemblable qu'Israël l'avait déjà trouvé en plein exercice chez les Chananéens et que la masse des conquérants ne fit aucune difficulté de l'adopter. en même temps que le culte des autres Baals, sans songer à renier pour cela son Dieu national Yahwé. L'habitude a sans doute déterminé plusieurs à honorer Yahwé par ces cruels sacrifices pour prouver leur piété à son égard, comme semble l'indiquer le vœu de Jephté (Juges, XI). La piété exagérée engendre toujours un fanatisme immoral. Mais cette aberration, d'ailleurs aussi sporadique que peu durable, n'a pas eu la moindre influence sur le yahwéisme légal, et cela par l'excellente raison qu'un yahwéisme populaire n'a pas existé avant le retour de la captivité. La phrase : « Le sacrifice des enfants pénètre, du culte de Moloch, dans celui de Yahwé » (*Aus ihm dringt das Kindesopfer in den Jahvekult ein*) ne saurait être acceptée. Que les éclecticiens fanatiques aient combiné Yahwé et Moloch ou rapporté au premier le culte du second, cela se passe journellement dans le paganisme ; ce qui nous importe, c'est de savoir, d'une part, que les prophètes regardaient ce culte comme détestable et attentatoire à la sainteté de Yahwé, et, d'autre part, comme s'adressant aux idoles abominables et abjectes (גלולים, Jérémie, XX, 31). Ils n'ont même pas l'idée qu'une

telle assimilation soit possible (Ézéchiel, XXIII, 37, 39), car ce reproche atteint des gens qui, après avoir immolé leurs enfants au Tophet, dans la vallée de Hinnom, vont faire leurs dévotions dans le temple de Yahwé. C'étaient des éclectiques, des gens qui s'arrêtaient sur deux et même plusieurs seuils de sanctuaires, pareils aux contemporains d'Élie qui adoraient à la fois Ba'al et Yahwé (I Rois, XVIII, 21). Je ne conçois pas comment le savant critique peut y voir un résultat de pénétration mythique dans le yahwéisme. La circonstance que le sacrifice des enfants est toujours resté en dehors du temple et confiné à la seule vallée précitée, au bas de la ville, montre bien l'écart objectif inconciliable des deux formes de culte.

Plus stupéfiant me paraît encore l'exposé suivant, parce qu'il repose sur l'exégèse d'un passage (Ézéchiel, XX, 25-26) dont l'inadmissibilité peut être facilement démontrée. Ézéchiel affirme que, par suite du refus d'exécuter les bonnes et vivifiantes lois prescrites dans le désert (אשר יעשה אותם האדם וחי בהם), Yahwé leur a donné certaines lois et ordonnances qui, en elles-mêmes, n'étaient ni bonnes ni vivifiantes (וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם), en d'autres termes : des lois qui sont plutôt des mesures disciplinaires que directement morales. De ce genre sont, il est facile de le deviner, les minuties du culte sacrificiel, des purifications, de la vache rouge, l'envoi d'un bouc à 'Azazêl, etc., rites que les rabbins eux-mêmes déclarent former une classe de גְּזֵרוֹת, « ordres, décisions de souverain, sans motif apparent ». Comment le savant critique peut-il rapporter cette proposition aux sacrifices d'enfants, et trouver, en confirmation de ses opinions, qu'Ézéchiel, en contradiction avec ses propres énoncés et avec ceux de Jérémie, s'est placé au point de vue du peuple qui blâmait les anciennes lois (*Lediglich eine Bestätigung dieser Schlüsse ist es, wenn Ez. 20, 25 f., sich auf den Standpunkt des Volkes stellt und im Widerspruch mit seinen sonstigen Aeusserungen wie mit Jeremia, behauptet, Jahve habe dem ungehorsamen Israel* חקים לא טובים *und* משפטים *gegeben, durch die sie kein Leben gewinnen sollten*)? Mais, s'il en était ainsi, ce ne serait pas avec ses *sonstigen Aeus-*

serungen qu'Ézéchiel se fût mis en contradiction, mais avec la triple affirmation de ce même discours aux versets **11**, 13 et 21. Est-ce admissible qu'à quatre versets de distance le prophète ait déclaré mauvaises les lois qu'il a présentées trois fois de suite comme bonnes et vivifiantes? Évidemment, les défauts du procédé dogmatisant à outrance, ressortent ici dans tout leur relief peu attrayant. Il y a des lois de deux catégories : des lois bonnes et vivifiantes et des lois qui ne le sont pas; celles-ci, formant un superflu inutile, n'ont que le but de dompter la désobéissance coutumière d'Israël; néanmoins, des lois mauvaises n'existent pas, ce qui serait le cas si elles ordonnaient les sacrifices d'enfants, comme le pense l'École que nous combattons.

La seconde proposition, distinguée expressément par la conjonction, a été plus méconnue encore. Elle porte : וָאֲטַמֵּא אוֹתָם בְּמַתְּנוֹתָם בְּהַעֲבִיר כָּל פֶּטֶר רָחַם; cela, pense-t-on, signifierait : « Je les ai souillés par leurs dons (***Ich habe sie durch ihre Gaben verunreinigt***) en ordonnant de faire brûler tout premier-né. » De là la remarque du savant critique : « Ézéchiel n'a pu parler ainsi qu'au cas où lui et ses contemporains ont connu des lois formelles dans lesquelles Yahwé exigea le sacrifice des premiers-nés humains (***Ezechiel konnte nur so sprechen, wenn er und seine Zeitgenossen formulierte Gebote kannten dass Jahve das Opfer der menschlichen Erstgeburt verlangte***). La faute attribuée aux scribes (סֹפְרִים) par Jérémie, VIII, 8, d'avoir falsifié la Thora, pourrait s'y rapporter (***möchte sich darauf beziehen***). Cette loi serait encore restée dans Exode, XXII, 28, où, après avoir ordonné de consacrer à Yahwé les prémices des fruits, vient le commandement : « Tu me donneras les premiers-nés de tes fils » (בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִי). Plus tard, l'idée du rachat prévalut, mais ce verset atteste néanmoins l'influence du culte de Moloch sur celui de Yahwé. Un autre témoignage se trouve dans le récit de Genèse, XX. »

Telle est la substance de ce passage, dont plusieurs points ont déjà été écartés plus haut; ajoutons cependant quelques nouvelles remarques, aussi concises que possible.

1) L'interprétation du verset se complique de plusieurs erreurs, tant logiques qu'exégétiques.

a) Laisser dire à Yahwé, dieu saint (קָדוֹשׁ) par excellence, d'avoir ***souillé*** (טִמֵּא) de propos délibéré son peuple, en lui ordonnant de lui apporter des sacrifices humains, est un nonsens si monstrueux qu'il n'a pu venir à l'idée d'Ézéchiel.

b) La conception d'un ordre divin d'immoler tous les premiers-nés d'une nation n'a certainement pas été conçue par les adorateurs de Moloch eux-mêmes, autrement il n'aurait pu y avoir de premier-né vivant chez aucun des peuples sémitiques de l'ouest, qui s'abandonnaient à ce culte, conséquence démentie historiquement par le fait que le droit d'aînesse dominait chez tous ces peuples. Mêša' sacrifie, dans sa détresse, son fils aîné et successeur légal, pour apaiser la colère de Kemoš (II Rois, III, 27); n'est-ce pas une preuve matérielle qu'il ne l'avait pas sacrifié après sa naissance?

c) Le verbe הֶעֱבִיר seul ne signifie jamais « faire brûler, » mais uniquement « faire passer, transmettre, consacrer ». Dans le premier sens, il faut ajouter בָּאֵשׁ, « par le feu, » ou employer l'équivalent לַמֹּלֶךְ; la locution concise בהעביר אותם להם (Ézéchiel, XVI, 21) se rapporte aussi à ce culte. Une exigence pareille de la part de Yahwé aurait dû être exprimée par בהעביר לי באש כל פטר רחם. Il est donc philologiquement impossible qu'il s'agisse ici d'autre chose que d'objets consacrés au service du temple, dont les uns (les animaux purs) peuvent monter sur l'autel, les autres (les animaux inaptes aux sacrifices et les hommes) doivent être rachetés, également au profit du sanctuaire.

Le point de départ de l'embrouillement réside dans le sens donné au verbe טִמֵּא qui, dans ce contexte, signifie, non « souiller, » mais « déclarer souillé ou impur; » ce sens est des plus usités dans le langage rituel comme antithèse à טִהֵר, « déclarer pur » (Lévitique, XIII, 3, 8, 11, 15, 20, 22, 25, 27, 30, 44, 59). D'après la loi primitive, les premiers-nés d'Israël, consacrés en bloc à Yahwé (Exode, XIII, 1, 11), de-

vaient faire tous les travaux du temple en formant un clergé inférieur aux prêtres officiants (כהנים); mais, ayant apostasié avec la majorité du peuple pendant l'épisode du culte du veau d'or, où la tribu de Lévi seule était restée fidèle à Yahwé (*ibid.*, xxxii, 26), ils furent déclarés déchus de leur mandat et remplacés par les lévites (Nombres, viii, 6, 16-19). C'est à cette déchéance, qui a imprimé une tare à la masse de la nation, qu'Ézéchiel fait allusion dans le verset xx, 26, qui dit littéralement : « Et je les ai déclarés impurs (= indignes) dans leurs dons (des enfants aînés, בְּמַתְּנוֹתָם; cf. בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן־לִי, Exode, xxii, 28) dans le (fait relatif au) faire passer (= « vouer, consacrer ») tout premier-né, afin de les désoler (לְמַעַן אֲשִׁמֵּם). » Oui, quoi que dise l'École dissécante, Ézéchiel, comme les autres prophètes préexiliques, a puisé dans les écrits sacerdotaux du Pentateuque, et ne se comprend pas sans eux.

Maintenant le brouillard est dissipé : il n'y a ni trace de sacrifices d'enfants dans l'Exode, ni falsification de ces textes dans Jérémie, viii, 8. Ce dernier passage parle des sentences injustes émises par écrit par des juges prévaricateurs et orgueilleux de leur savoir ; c'est un pendant d'Isaïe, x, 1-2.

Quant à l'ordre feint donné à Abraham de sacrifier son fils, il avait pour but d'obtenir du patriarche une preuve de fidélité qui dépasse celle réalisée par le sacrifice d'aînés dans le paganisme, car Isaac était un fils unique et, de plus, né à l'âge de cent ans, dernière limite de la procréation des enfants ; cette dernière épreuve supportée, Abraham méritait réellement le titre d'ami de Yahwé (Isaïe, xli, 8), de même que Yahwé n'a pu manquer de devenir l'ami d'Abraham et de privilégier sa race (Genèse, xxii, 16-18).

P. 246-250 (§ 117). « La réaction yahwéistique. Le Livre de l'alliance. Le décalogue plus récent. »

P. 246-248 (1). Nous persistons à nier l'influence attribuée à la domination assyrienne sur les idées religieuses de la Judée. Mais notre devoir nous commande d'examiner sans parti pris le fait qu'on présente comme étant redevable à la réaction nationale (*nationale Reaktion*) provoquée par elle et

qui serait, d'après § 105, 7, la mise par écrit des usages légaux et cultuels qui sont actuellement réunis dans le nommé « Livre d'alliance, » סֵפֶר הַבְּרִית. Exode, XX, 24-XXIII, 33 » (*die Niederschrift der rechtlichen und kultischen Gewohnheiten die jetzt im sogenannten Bundesbuch..... vereint ist*). Le savant auteur entend lui-même, rendons-lui cette justice, n'émettre qu'une *hypothèse;* cependant une hypothèse qui vient d'un critique si compétent, et affecte, de plus, un texte qu'on avait considéré jusqu'à présent comme le plus ancien du Pentateuque, il est nécessaire de montrer pourquoi elle me paraît inadmissible : « C'est d'abord la partie cultuelle de la section, savoir « les paroles de Yahwé » que Moïse communiqua à Israël près du Sinaï, comme base de la conclusion de l'alliance (Exode, XXIV, 3 et suivants), et en particulier : 1° par la loi relative aux premiers-nés, que nous avons suffisamment discutée au paragraphe précédent ; 2° par celle qui concerne la construction de l'autel, XX, 24. Cette loi commande littéralement : « (24) Tu me construiras un autel de terre et tu y immoleras tes holocaustes et tes offrandes de paix, ton menu bétail et ton gros bétail. En tout lieu sur lequel je ferai mentionner mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai. (25) Mais, si tu m'ériges un autel de pierres, tu ne les modèleras pas en pierres taillées (גָּזִית), car, si tu lèves ta hache sur elles, tu le profaneras. (26) Et tu ne monteras pas par des marches sur mon autel, afin que ta nudité ne se découvre point sur lui. » Rien de plus naturel pour le premier pas d'une institution cultuelle dans le désert, dans une agglomération de nomades ne se fixant nulle part et ne portant pas de caleçons : un autel de terre, ou de pierres crues, et non pourvu de marches, est en situation. M. Stade pense autrement : « Ce sont des exigences réactionnaires. Elles rejettent ce qui a été en usage depuis le temps des rois, l'autel de bronze de Salomon aussi bien que l'autel en pierres taillées d'Achaz ; même des blocs taillés de rochers ne peuvent se maintenir devant elles. Elles demandent ce qui est primitif et partout où Yahwé apparaît (אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי), par cela son culte est institué (*begründet*) et il y a pré-

somption d'être exaucé. Ça se comprenait de soi dans l'ancien temps; qu'on ait eu besoin de l'assurer ici, ça ne se comprend que comme une réaction contre des efforts faits pour favoriser un sanctuaire plus que l'autre, et celui-ci sera celui de Jérusalem[1]. »

Il me semble que l'hypothèse passe trop rapidement en affirmation, car on ne voit guère pourquoi ces lois si primitives ne peuvent pas être placées précisément au temps primitif où elles sont rapportées par J.

Aux anciennes époques, les lieux de culte étaient d'ordinaire les montagnes et les hauteurs (Genèse, XXII, 12; Deutéronome, XII, 2); l'ordre permettant de construire dans n'importe quel endroit, sous certaines restrictions touchant la matière de l'autel, fut une innovation du yahwéisme que le législateur trouva nécessaire d'enregistrer. Par contre, en pleine expansion de l'art assyrien, l'exigence de revenir à l'autel primitif du désert, non seulement est paradoxale, mais surtout dénuée de toute portée morale, si elle n'est pas précédée par une protestation contre tous les sanctuaires fixes, aussi bien de la capitale que de la province. Or, c'est précisément ce qui aurait été oublié par le législateur, lequel ne dit même pas que Yahwé, après avoir béni les fidèles *simples*, ne retournerait plus dans les sanctuaires plus *civilisés* et plus fastueux.

En fait, les hésitations de M. Stade vont jusqu'à accorder une rédaction extra-jérusalémite à ces ordonnances, et que, de plus, le rédacteur les a déjà trouvées sous une forme fixée (*in fes-*

1. La dernière partie de cet exposé étant quelque peu raboteuse, je la reproduis textuellement : *Das sind reaktionäre Forderungen. Sie verwerfen was seit der Königszeit Sitte gewesen, den bronzenen Altar Salomos so gut wie den des Achas aus behauenen Steinen, auch behauene Felsblöcke können vor ihnen nicht bestehen. Sie verlangen was uralt ist: den Altar aus Erde oder aus ungehauenem Stein. Und überall wo Yahve erscheint ist damit sein Kult begründet und Aussicht erhört zu werden. Das war in alter Zeit selbstverständlich; dass es hier versichert wird, begreift sich nur als Reaktion gegen Bestrebungen ein Heiligtum vor dem andern zu begünstigen, und dieses wird Jerusalem sein.*

ter Form) auparavant. Les autres parties de la section auraient été également codifiées à cette époque, bien qu'elles fussent d'origine prédeutéronomique. Mais j'avoue que le motif donné me dépasse : « D'autre part, il a fallu une impulsion (particulière) pour que la tradition orale, dominante encore dans la période assyrienne, d'après II Rois, xvii, 28, passât par écrit, impulsion produite par l'appréhension que l'usage indigène ne fût écarté par l'usage étranger et tombât en oubli » (*Anderseits bedurfte es eines Anstosses, um von der nach II K* 17, 28 *in der assyrischen Periode noch herrschenden mündlichen Ueberlieferung zur schriftlichen überzugehen, der nach* § 105, 6 *mit der Gefahr gegeben war, das die einheimische Sitte von der fremden verdrängt wurde in Vergessenheit geriet*). La confusion des lois de Yahwé avec les usages populaires se greffe ici sur le rejet arbitraire du témoignage formel d'Osée, viii, 12, affirmant l'existence de lois écrites avant la période assyrienne, et se complique en outre d'une citation tirée par les cheveux. Car II Rois, xvii, 28, parle seulement de l'instruction cultuelle yahwéique donnée par un prêtre israélite aux colons païens de Samarie, sans indiquer d'un seul mot que le prêtre n'était pas lettré. Avec la méthode introduite par l'École, on peut lire entre les lignes d'un verset biblique tout ce qui convient au système préconçu, car, s'il fait mine de résister, on s'en débarrasse sans la moindre gêne

P. 248 (2). « Dans la période assyrienne, les trois parties des Judéens, prophètes, prêtres et masse populaire, s'entendent pour faire opposition à l'influence étrangère (?). La composition du décalogue plus récent prouve que la conception prophétique de Yahwé a pénétré dans le parti sacerdotal, car, dans la seconde table, le décalogue yahwéiste (Exode, xx) fait entrer des commandements moraux. Et il s'élève à la hauteur de l'éthique chrétienne en défendant le mauvais désir (לא תחמד) dans le dixième commandement, en retombant toutefois, par la restriction de l'objet (בֵּית רֵעֶךָ), aussitôt au niveau de l'Ancien Testament (*so nehmen in diesem die zweite Tafel ethische Gebote ein. Und erschwingt sich zur Höhenlage christlicher Ethik empor, indem er im* 10. *Gebote die Böse begierde* (לא תחמד) *ver-*

bietet, freilich in der Beschränkung des Objekts (בית רעך) sofort wieder zur at. Stufe zurück sinkend).

« Le décalogue hébreu s'élève à la hauteur de la morale chrétienne, » voilà certes une trouvaille admirable! En parlant de la douceur et de la mansuétude du célèbre chef d'école pharisien Hillel, qui a vécu cinquante ans avant l'ère vulgaire, Renan écrit quelque part que l'influence de Jésus a agi par un charme rétroactif sur l'état d'âme de ce bon docteur. Va pour un fluide moral remontant invisiblement le courant d'un passé de cinquante ans; c'est déjà assez joli. Mais dire qu'un ensemble de lois morales datant au moins du règne d'Ézéchias s'élève à la hauteur morale d'un système religieux compilé sept cents ans plus tard avec des extraits bibliques souvent méconnus, n'est-ce pas une hyperbole trop enflée?

Puis, si les mots « éthique chrétienne » signifient la morale enseignée par le Christ au sujet du mauvais désir, et je n'en entrevois pas d'autre signification, informons-nous auprès de la source. Matthieu, v, 27-28, on lit : « (Jésus dit) : Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Vous ne commettrez point d'adultère. Mais moi je vous dis que quiconque aura regardé une femme avec un mauvais désir pour elle, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. » On est, ici comme dans les autres cas analogues, devant une loi morale du décalogue, savoir la défense de l'adultère, que Jésus explique en la combinant avec la dixième loi relative au mauvais désir. L'antithèse « mais moi je vous dis » n'est évidemment pas en situation, mais, sans insister sur la singulière prétention du prédicateur, il n'y a pas là l'ombre d'un principe éthique nouveau propre à Jésus qui puisse être généralisée sous la dénomination « éthique chrétienne ». Elle a donc le défaut suprême de ne pas exister, et dans l'histoire on ne doit pas faire capital d'une illusion.

Cette illusion n'est pas diminuée lors même qu'on admet avec le critique que v. 17 *b*, où il est question de la femme du prochain, soit une variante de 17 *a*, mais comment justifier le décret apodictique que voici : « Dans le Deutéronome, v, le sens a été méconnu (!), et c'est pour cela que la femme a été placée dans le verset 18 » (***im Dt. ist der Sinn verkannt und das Weib daher in*** v. 18

a hier aufgenommen). Cela prouve seulement que certains *voyants* de l'École tirent leurs vaticinations *rétrospectives* du troisième ciel, à l'instar de saint Paul (II Cor., xii, 2 *sq*.), avec l'importante différence toutefois qu'ils sont moins taciturnes que leur prédécesseur, pour lequel d'ailleurs la prostitution *n'est pas un péché moral*, mais exclusivement une atteinte à l'union mystique du *croyant* avec l'Homme-Dieu (I Cor., vi, 13-20). L'exposition afférente vaut la peine d'être intégralement citée :

« 13. ... Le corps n'est point pour la fornication ; il est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps.

14. Car, comme Dieu a ressuscité le Seigneur, il nous ressuscitera de même par sa puissance.

15. Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres de Jésus-Christ? Arracherai-je donc à (Jésus-)Christ ses propres membres, pour les faire devenir les membres d'une prostituée? A Dieu ne plaise!

16. Ne savez-vous pas que celui qui se joint à une prostituée, est un même corps avec elle? Car ceux qui étaient deux ne seront plus qu'une chair, dit (l'Écriture).

17. Mais celui qui demeure attaché au Seigneur, est un même esprit (avec lui).

18. Fuyez la fornication. Quelque autre péché que l'homme commette, il est hors du corps; mais celui qui commet une fornication, pèche contre son propre corps.

19. Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui réside en vous, et qui vous a été donné de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes?

20. Car vous avez été achetés d'un grand prix. Glorifiez donc et portez Dieu dans votre cœur. »

Cette argumentation, d'un mysticisme absolu, s'applique, au fond, à toute union sexuelle, même à celle du mariage, qui n'est que tolérée, tandis que le célibat demeure l'idéal pour le croyant (viii, 1-8). La confusion entre l'adultère (נאופים) et l'union libre, actes si différents dans la conception morale de la société, est placée sur une base purement magique de l'union du corps du fidèle avec l'âme du Dieu incarné.

Le tort fait au prochain, qu'on afflige et qu'on déshonore, n'y est pour rien; l'adjonction de רֵעֶךָ n'y a plus d'emploi.

P. 250-251 (§ 118). Sephania (Sophonie) part de l'idée que le genre humain tout entier, étant arrivé au dernier degré de la corruption, la répression attendue sous le nom de « jour de Yahwé » ne peut plus tarder. Il prévoit donc des massacres effroyables parmi tous les peuples, comme en Judée. L'amélioration générale en sera la conséquence. Quels seront les exécuteurs de ces hautes œuvres? Le prophète ne le dit pas; il ne détermine même pas que les bourreaux viendront du nord, conformément à l'habitude de ses prédécesseurs, et cette considération suffit à montrer qu'il n'a pas pensé à l'invasion problématique des Scythes en Syrie, événement qui est déjà exclu par cette raison que les Scythes, loin de détruire Ninive comme il l'affirme (II, 13), l'ont sauvée de la ruine contre l'armée des Mèdes qui l'assiégeait. Évidemment, il imaginait que les peuples, pris d'un vertige sanguinaire subit, se massacreraient les uns les autres à la façon prédite par l'ancien prophète Azariahu ben 'Odêd (II Chroniques, XV, 1-6), et que le bouleversement social serait accompagné par des tremblements de terre et des troubles de l'air qui tueront le bétail et même les oiseaux et les poissons de la mer (I, 2). Une connaissance plus étendue de la géographie, par suite de l'occupation assyrienne, ne se ressent nulle part. Sur le culte du צבא השמים, voyez plus haut; les autres points sont expliqués dans mon commentaire.

P. 251-260 (§ 119). Jérémie. Son activité avant la réforme de Josias.

P. 251-252. Écartons définitivement la hantise des Scythes, dans lesquels « Jérémie, comme Sophonie (?), aurait vu l'instrument dont Yahwé voudrait se servir pour punir son peuple ». Aucun des passages cités n'y convient : I, 11-16, les races royales du nord (משפחות ממלכות צפונה), qui placeront leurs sièges autour des murs de Jérusalem et dans toutes les villes de Judée, sont bien les Babyloniens, vainqueurs de l'Assyrie, avec les princes vassaux de la Mésopotamie et de la région du Taurus (cf. XXV, 9). D'après IV, 5-31, les envahisseurs sont pourvus de chars de guerre (מרכבותיו) que les

Scythes, essentiellement nomades, ne possédaient certainement pas; v, 15-19, caractérise les ennemis comme un peuple ancien et primordial (גוי מעולם, גוי איתן), pariant une langue inintelligible (לא תדע לשונו, לא תשמע מה ידבר), énoncé pareil à ce qui a été des Assyriens (Isaïe, XXXIII, 19 : עם עמקי שפה משמוע נלעג לשון אין בינה), et, de plus, transporte les prisonniers de guerre dans son *pays* (כן תעבדו זרים בארץ לא לכם), trait caractéristique du procédé coutumier des Assyro-Babyloniens et excluant formellement les irruptions scythiques. Et cela est aussi sûr en ce qui concerne le lieu d'exil prévu XVI, 1-8, si l'on rapproche la cessation annoncée des cérémonies funèbres du passage parallèle (XXII, 10), recommandant de ne pas pleurer sur le mort, mais de pleurer plutôt sur l'exilé arraché à sa patrie. Ajoutons que l'inintelligibilité du babylono-assyrien pour les Judéens, même au temps de Jérémie, fournit la meilleure preuve que la domination assyrienne a fort peu déteint sur toutes les classes de la Judée. Semblable phénomène s'est répété plus tard à propos de l'influence grecque. Malgré l'influence ininterrompue de quatre cents ans, au moment de la destruction du temple, les personnes qui savaient le grec formaient une infime minorité parmi les Jérusalémites indigènes (Josèphe), et la littérature talmudique même suppose fort peu de connaissance sérieuse du grec.

Au sujet de l'état d'âme de Jérémie, le savant théologien expose naturellement les données, heureusement assez nombreuses, dispersées dans le livre qui contient ses prédications. Par habitude, il regarde, à notre regret, toutes ses souffrances volontairement supportées comme découlant uniquement de son dévouement à sa vocation prophétique, sans que son cœur humanitaire et son amour de la patrie y aient pris la moindre part. Puis, en suivant la méthode piétiste courante, qui ne peut jamais parler de ce martyr de l'Ancien Testament sans le mettre en parallèle avec celui du Nouveau, bien entendu pour chanter alléluia à ce dernier, M. Stade n'a pu s'empêcher d'écrire ce qui suit :

« Les vicissitudes de sa vie découlent de sa vocation. Sa vie se confond complètement dans elle. Comme martyr de sa

vocation (*seines Berufes*), il se place à la fin de l'histoire de l'ancien Israël, dans les souffrances et les persécutions qu'il rencontre pour la mission divine qui lui est imposée, comme un prédécesseur (*Vorspiel*) du martyr du Golgotha, mis en croix vers la fin de l'histoire du peuple de Dieu, mais, il est vrai, seulement un prédécesseur très imparfait. Car il est un homme faible et pécheur qui *se cache* lorsqu'il est persécuté (*Aber freilich nur ein sehr unvollkommenes Vorspiel. Denn er ist ein schwacher und sündiger Mensch der in der Verfolgung sich verbirgt*). »

Pauvre Jérémie! On ne se contente pas de le présenter comme un gardien esclave inconscient de la consigne, ou, plus exactement encore, comme une bête de somme qui, en dépit des maltraitements dont on ne cesse de l'accabler, porte les fardeaux de ses tortureurs jusqu'à son dernier souffle ; on ne lui ménage même pas le reproche d'avoir été un homme *faible et pécheur!*

Oui, le judaïsme n'a jamais prétendu donner au monde des spécimens d'hommes qui ne soient pas, à certains égards, « faibles et pécheurs » comme le reste de leurs congénères. Mais relever contre Jérémie en guise de tare le fait de s'être dérobé un instant aux poursuites d'un tyran qui envoya ses sbires pour le mettre à mort, cela ne dépasse-t-il pas toutes les limites de l'équité? J'étudie l'Évangile depuis bien des années, il ne m'est jamais venu à l'esprit de trouver inconvenant que Jésus se soit sauvé par la fuite lorsque ses compatriotes allaient le précipiter du haut du rocher qui portait leur ville (Luc, IV, 30), ou qu'il se soit *caché* (ἐκρύβε, *abscondit se*) pour échapper aux pierres que lui lançait son auditoire (Jean, VIII, 59), ou encore qu'il ait pris la fuite quand, après la proclamation d'être identique avec le Père, les assistants voulaient s'emparer de sa personne (*ibid.*, x, 39). D'après cet évangéliste, Jésus était si timide qu'il n'osa pas faire le pèlerinage avec ses frères et préféra entrer à Jérusalem seul et en se *cachant* autant que possible (οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ, *non manifeste sed quasi in occulto*, *ibid.*, VII, 10).

L'ancien proverbe a raison : le silence est d'or.

Mais, puisque le problème psychologique est nettement posé

devant l'histoire, il sera intéressant de comparer très succinctement les traits de ce genre attribués par M. Stade à Jérémie aux traits du même ordre qui sont assignés à Jésus dans l'Évangile. Nous nous bornerons à la reproduction littérale, en donnant le pas au héros de l'Évangile.

a) Jésus commence ses prédications à l'âge de trente-trois ans, réclame des honneurs divins comme condition du salut mystique, exerce la thaumaturgie pendant l'espace d'une année dans le but de prouver sa nature surhumaine, et va chercher la mort, d'après lui rédemptrice pour ses partisans, auxquels il promet de retourner à la fin du siècle pour distribuer le royaume céleste promis à ses fidèles. — Jérémie se voue à sa mission depuis son jeune âge, prêche la morale toute sa vie en renonçant à tout intérêt personnel, y compris le crédit que l'on accordait alors aux faiseurs de miracles, ne promet rien d'extra-mondain et participe aux vicissitudes de ses compatriotes égarés jusque sur la terre étrangère, où ceux-ci l'avaient amené malgré lui.

b) Jésus. L'année de pérégrination n'est pour Jésus qu'une suite continue de triomphes bruyants et extraordinaires : hommes et génies le reconnaissent comme Fils de Dieu et roi Messie et lui rendent hommage. Malgré sa thèse audacieuse, il ne se heurte qu'à de rares et passagères hostilités. Son entrée à Jérusalem se fait au milieu d'une pompe royale. On l'invite partout où il s'invite soi-même, il entend les apothéoses des malades qu'il guérit et des démons qu'il chasse, et fréquente les maisons de deuil pour faire admirer son pouvoir de faire ressusciter les morts.

Jérémie. Aucun rayon de joie mondaine n'a traversé la sombre vie du prophète d'Anathoth, en dehors de la satisfaction intérieure d'accomplir un devoir moral. Il ne procrée point d'enfants, en prévision de les perdre par une mort violente, est persécuté, frappé, jeté en prison, vilipendé, maudit, se sent faillir et est pris de dégoût; l'exaspération le domine par moments, mais il se reprend aussitôt et revient à son devoir. Il ne recherche ni les festins joyeux ni les convois funèbres pour se faire admirer par la foule, mais trouve sa seule consolation dans les flots de larmes qu'il verse sans cesse en secret sur le

désastre de sa nation, qu'il prévoit distinctement (VIII, 23; XIII, 17).

c) Jérémie, comme Jésus après lui, pousse de terribles malédictions contre quelques personnages dont il a à se plaindre, y compris les habitants de sa ville natale, mais chacun d'eux a des motifs tout à fait différents et agit d'une façon radicalement opposée. Les malédictions sont notoirement les dernières armes des faibles qui succombent, et cette constatation suffit souvent à les excuser. Aussi voyons-nous Jérémie maudire des ennemis qui en veulent à sa vie et à son honneur (XII, 19-21; XVIII, 18-19, 21-23, *passim*), bien qu'il soit souvent intervenu en leur faveur auprès de Dieu; mais, une fois que son exaspération est calmée, il se remet à prédire que les villes corrompues par ces méchants se relèveront de leur ruine pour revenir à un état de prospérité insoupçonné auparavant (XXXI, 6-15, 36-44). Jésus insulte (ἔρξατο ὀνειδίζειν) en bloc les villes de Chorazin, Bet-Ṣaïda, Capharnaüm, sans faire exception pour sa ville natale Nazaret, en annonçant leur destruction radicale, et, par surcroît, le châtiment plus dur que celui de Sodome et de Gomorrhe qui les attend au jour du jugement dernier; tout cela pour la seule raison qu'elles n'ont pas fait pénitence, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas cru à sa divinité, malgré les nombreux prodiges qu'il avait opérés au milieu d'elles (XI, 20-24). Poursuivant son exigence impérieuse et uniquement personnelle, il repousse les sollicitudes de ses parents, trop tièdes à son avis (Matthieu, XII, 46-50), et s'exalte instantanément devant n'importe qui lui accorde cette satisfaction, fût-elle même le produit d'un intérêt matériel. L'histoire du centenier romain est topique. Cet officier païen, qui lui demandait de guérir son fils malade, le met en extase par quelques compliments d'ordre militaire, et, comparant sa foi chaleureuse à la tiédeur des juifs, il s'empresse de s'écrier : « Je vous dis que plusieurs viendront de l'Orient et de l'Occident se mettre à table avec Abraham, Isaac et Jacob, tandis que les fils du royaume (= les juifs) seront jetés dans les ténèbres extrêmes, où il y aura des pleurs et des grincements de dents » (Matthieu, VIII, 5-12).

d) Jérémie dirige ouvertement et courageusement ses ad-

monestations, non seulement contre la masse populaire, mais aussi, et même plus souvent avec une sévérité toute particulière, contre le roi et la classe dominante (Jérémie, xxxvi, 29-31); il est réellement le symbole d'une forteresse, d'une colonne de fer, d'un mur d'airain vainement assaillis par les rois de Judée, ses princes, ses prêtres et les simples particuliers (*ibid.*, i, 18). Le procédé de Jésus a, par contre, des allures bien plus circonspectes et absolument réfléchies. Au lieu de s'exprimer directement, il emploie des expressions détournées (« moi, Fils de l'homme, celui qui est plus grand que Salomon et que Jonas, Seigneur de David »), et à tel point que les disciples mêmes ne pouvaient le comprendre. Les auditeurs perplexes le supplièrent de parler sans ambages; il persista à faire la sourde oreille et se rejeta sur leur manque de foi (Jean, x, 24-29); car, à son sens, ses œuvres surnaturelles devaient obliger les témoins à déclarer de leur propre mouvement, qu'il est un être surnaturel, notamment le Messie, Fils de Dieu, prédit par les prophètes (Matthieu, xiv, 23-33; xvi, 13-20; xv, 22-28; Marc, x, 46-52). Jean-Baptiste ayant envoyé deux disciples auprès de Jésus pour s'informer s'il était le Messie espéré, la réponse fut : « Allez raconter à Jean ce que vous avez entendu et ce que vous avez vu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les morts ressuscitent, l'évangile est annoncé aux pauvres; et heureux celui qui ne prendra point de moi un sujet de scandale » (Matthieu, xi, 2-6). La dernière phrase vise évidemment les disciples de son prédécesseur qui hésiteraient à reconnaître en lui les qualités que ses *miraculés* lui attribuaient couramment, ce qui explique, disons-le en passant, la singulière indifférence avec laquelle Jésus reçut la nouvelle de la mise à mort de Jean par Hérode. Il lui semblait prudent de ménager l'assassin puissant, et, grâce à l'équivoque qu'il laissa planer sur sa prétention véritable, il s'est assuré une liberté d'action presque illimitée, et, qui plus est, le prestige d'un martyr (Jean, ii, 19), malgré sa volonté de mourir à tout prix (Jean, x, 15-18).

On contestera difficilement le fait que l'état psychique des deux martyrs mis en parallèle n'a rien de commun entre eux. Où les sympathies du lecteur impartial iront-elles de préfé-

rence? Laissons-lui toute l'indépendance et aussi toute la responsabilité qu'elles comportent. Pour l'historien, la question ne se pose même pas.

P. 253 (2). « A la Thora des prêtres, Jérémie ne pense pas du tout dans ses considérations historiques (*bei seiner Geschichtsbetrachtung*) ; il ne la mentionne que pour le temps présent (*nur für die Gegenwart*) et avec reproche (*und unter Tadel*), II, 8; XVIII, 18, ici en compagnie de l'expert en magie (*hier mit dem Zauberkundigen*) חכם. Elle berce Israël dans une fausse sécurité ». A coup sûr, après avoir retranché la majorité des passages gênants, il en reste fort peu relatifs au rôle de cette Thora. Pour ceux qui n'admettent point la légitimité de telles opérations, la conclusion sera diamétralement opposée. Car un prophète convaincu de la nocuité religieuse des sacrifices n'hésitera pas à attaquer directement ce rite sacerdotal et déversera sa colère surtout contre le temple de Jérusalem, où ces rites sont pratiqués d'une manière permanente. Jérémie limite son mécontentement à l'affirmation que Yahwé n'a pas commandé aux ancêtres d'Israël l'exercice des sacrifices à la sortie d'Égypte (ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח, VII, 22), et, au lieu de dire : Cessez d'apporter des offrandes, parce que c'est commettre un grave péché, il dit : Cessez d'apporter *vos* holocaustes et *vos* sacrifices et mangez de la viande (ואִכְלוּ בשׂר, *ibid.*, 21). Cela veut dire : « Quand vous voulez manger de la viande, vous n'avez pas besoin de m'en offrir une partie, parce que je n'en ai nullement besoin. » En d'autres termes : les sacrifices n'ont aucune valeur en eux-mêmes. Mais de là à les considérer comme un acte antireligieux, la distance est énorme. Quant au temple, il n'est jamais venu à l'idée d'un Israélite de le regarder comme un objet superflu ; Jésus seul fait exception (Jean, IV, 22)[1]; Jérémie déplore seulement que cette sainte demeure de

1. Énoncé à la Samaritaine : « Femme, croyez-moi, le temps va venir que ce ne sera plus sur cette montagne (de Garizim), ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père... Mais le temps vient, et il est déjà venu, que les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, etc. » Conformément à la doctrine immuable de l'Évangile, « le Père » est, dans la bouche de Jésus, une simple euphémie pour « le Fils » ou « moi ».



Yahwé soit souillée par l'introduction des idoles (Jérémie, vii, 30). Purifiée par les souffrances de l'exil, la Jérusalem restaurée et le temple reconstruit seront salués par les mots: « Que Yahwé te bénisse, ô demeure de justice, montagne de sainteté! » (יברכך יהוה נוה צדק הר הקדש; xxxi, 22). Jésus, préoccupé de sa propre glorification, n'a cure ni de Jérusalem, ni du temple futur; ceux-ci doivent rester à tout jamais détruits (Matthieu, xxiii, 39; xxiv, 2).

Enfin, nous donnerons un merle blanc à celui qui prouvera la signification de magicien (*zauberkünstler*) pour חָכָם en hébreu. Même le terme חָרָשׁ signifie uniquement « artisan, artiste, » et il n'est pas permis de le confondre avec l'*araméen* חרשא, « magicien ». L'erreur vient de la mauvaise interprétation de חֲכַם חרשים (précédant וּנְבוֹן לָחַשׁ, passage que les Septante ont traduit assez exactement : « Tout conseiller merveilleux (en lisant פלא יועץ, comme xi, 5), sage artiste et comprenant les paroles chuchotées (*θαύμαστον σύμβουλον καὶ σοφὸν ἀρχιτέκτονα καὶ συνετὸν ἀκροατήν*; Luther : *Räthe und weise Werkleute und kluge Redner*). Le קֹסֵם mis à côté du נביא dans le verset précédent désigne péjorativement le faux prophète dans ce contexte, et nullement le magicien proprement dit. Cf. Michée, iii, 11.

P. 254-255 (3). Jérémie et l'idée qu'il se fait (*die Vorstellung*) de la conclusion d'alliance (*Bundesschliessung*) avec Israël. L'exposé (Jérémie, xi, 2-14) ne donne lieu à aucune incertitude. Jérémie reçoit l'ordre de dire au peuple: « Ecoutez les paroles de cette Alliance (הַבְּרִית הַזֹּאת) que j'ai ordonnées à vos pères lorsque je les retirés d'Égypte. J'ai ajouté alors : « En m'obéissant (שִׁמְעוּ בקולי) et en les mettant exactement en pratique, conformément à tout ce que je vous ordonne (ועשיתם אותם ככל אשר אצוה אתכם), vous serez mon peuple et je serai votre dieu, au point que je me chargerai de réaliser le serment que j'ai fait à vos ancêtres de leur donner, le plutôt possible (כיום הזה), un pays abondant en lait et en miel. Celui qui n'écoutera pas cette admonestation sera mau-

dit. » Le prophète accepte cette mission (אָמֵן יהוה), et, en la proclamant au public, il ajoute la constatation que, par suite de leur désobéissance, Yahwé avait déjà une fois accompli contre leurs ancêtres les peines énoncées dans ce traité d'alliance (ואביא עליהם את כל דברי הברית הזאת). Dans une seconde prédication sur le même sujet, Jérémie assimile ses contemporains à des rebelles (נמצא קשר) revenant en récidivistes au crime principal de leurs ancêtres, consistant en l'adoration d'autres dieux (שבו על עונת אבותם הראשנים אשר מאנו לשמע את דברי והמה הלכו אחרי אלהים אחרים לעבדם). Le terrible châtiment qui les attend ne pourra être evité par leurs prières à Yahwé, et encore moins, il va sans dire, aux faux dieux qui reçoivent leurs offrandes sur d'innombrables autels érigés dans les villes de Judée comme dans les rues de Jérusalem. Même les suppliques spontanées de Jérémie (lire קָרְאֶךָ pour קָרְאָם) pour écarter leur malheur (בעד רעתם) ne seront pas écoutées. Ces דברי הברית sont déterminés ailleurs comme une תּוֹרָה transmise jadis et négligée par ceux qui l'avaient reçue (IX, 12; XVI, 11); il devient évident que cette Thora-Alliance ne peut être identifiée avec le livre découvert au temps de Josias qu'à la condition que le chapitre XXVIII, qui contient la prédiction des châtiments à laquelle Jérémie, XI, 8, fait allusion. Mais est-ce le Deutéronome seul à titre d'une Thora à part et détachée des autres livres du Pentateuque comme prétendent les critiques? Il sera difficile de l'admettre.

Faisons précéder quelques remarques au sujet de l'unité du code deutéronomique.

L'expression השבועה אשר נשבע (v. 5) ne se trouve que Deutéronome, VII, 8. D'autre part, la désignation par ארץ זבת חלב ודבש comme objet du serment fait aux ancêtres se constate Deutéronome, VI, 3; XXVI, 9, 15; XXII, 3; XXI, 20 (אדמה pour ארץ). Ce fait contredit l'opinion courante de l'École, qui considère les chapitres précités comme n'appartenant pas au corps du Deutéronome.

Regardons maintenant le fond de la donnée. Yahwé délivre Israël de la servitude égyptienne dans le but de réaliser

la promesse faite avec serment à leurs premiers ancêtres, lesquels sont si généralement connus que Jérémie se dispense de les nommer; or, ce fait fondamental de son discours se trouve, il est vrai, chez le yahwéiste (Exode, III, 8), mais seulement comme le résultat d'une alliance régulière (ברית), pour laquelle nous n'avons que le renseignement unique de Genèse, XVII, 2-21, au courant duquel figure aussi l'expression את בריתי הפר (v. 14), qui se superpose à הפרו בריתי de notre discours (v. 10; cf. XXXI, 32). Il n'y a pas de mots à perdre : Jérémie et son auditoire connaissaient les histoires racontées par P.

Une autre considération nous conduit à la même conclusion : L'idolâtrie des gens de Juda et de Jérusalem est envisagée comme un retour aux péchés de leurs ancêtres rebelles (v. 10); le commentaire d'Ézéchiel, XX, 18 (וָאֹמַר אל בניהם בַּמִּדְבָּר בחקי אבותיכם אל תלכו ··· וּבְגִלּוּלֵיהֶם אל תטמאו), ne laisse subsister aucun doute à cet égard. Mais il est tout aussi certain que nous avons, chez ces deux prophètes, l'écho indélébile du cri populaire poussé en l'honneur du fameux veau d'or : « Voici, ô Israël, ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte! » (אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים, Exode, XXXII, 4).

Ces investigations se résument en un mot : Si, par goût littéraire, Jérémie se rattache plus étroitement au Deutéronome, il connaît à perfection les quatre autres parties du Pentateuque codifié et leur attribue une autorité égale depuis longtemps sanctionnée sous le titre de Thora de Yahwé.

P. 255-256 (4). Jugement (*Beurteilung*) de Jérémie sur le péché cultuel d'Israël. L'influence des idées d'Osée se manifeste dans la considération de l'alliance entre Yahwé et Israël comme une alliance matrimoniale, mais certains détails demandent à être rectifiés. Contrairement à l'opinion y exprimée, Jérémie (II, 2-3) n'admet la fidélité d'Israël que pendant la première époque du mariage, c'est-à-dire depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la première phase enthousiaste, savoir la scène grandiose du Sinaï (Exode, XIV, 31; XIX, XX, XXIV), environ quatre mois de bonne entente rompue subitement par la

rechute dans l'idolâtrie ancienne. Il passe les rares périodes de fidélité intermittente, parce qu'elles n'ont pas eu de suites perceptibles ; puis ignore absolument l'intrusion du culte assyrien ou babylonien dans la génération contemporaine.

P. 257 (6). Le progrès dans l'idée de Jérémie relativement au péché. שְׁרִרוּת לֵב, « force, dureté du cœur, » est synonyme de חֹזֶק לֵב (cf. Exode, VII, 13, *passim*) ; שְׁרִרוּת dérive de שָׁרִיר (Job, XL, 16), « tendon, muscle ; » les formes en *ût* sont aussi anciennes en hébreu qu'en assyrien ; Ben-Sira a même conservé la forme simple שֹׁר, « force, fermeté ». L'action permanente de la tendance au mal vient d'une observation journalière dans toutes les latitudes, et Jérémie n'eut besoin de la découvrir, pas plus que l'universalité du péché, non seulement dans les classes, mais dans chaque individu particulier (Genèse, II-III ; VIII, 21). Le propos : S'il y a un seul juste à Jérusalem, je lui pardonnerai (V, 1), est une hyperbole poétique renforcée sur Genèse, XVIII, 32. L'idée que Jérémie se fait du péché demeure au niveau des autres prophètes.

P. 257-258. Répétition d'opinions contestées plus haut, comme l'allusion à l'irruption des Scythes, l'idée singulière que l'adoration des dieux étrangers dans l'exil serait le châtiment de leur adoration dans leur propre pays. La peine réside dans la perte de l'esprit et l'abrutissement produit par l'excès de l'insécurité permanente (Deutéronome, XXVI, 29, 36-37). Nous repoussons à nouveau la saillie qui transforme le prophète en sentinelle automatique, sans liberté d'action, et nous nions formellement le caractère messianique de ses dernières prédications. Voir plus bas.

P. 258-260. La longue insistance sur la grande puissance que Jérémie attribue à Yahwé est le corollaire du parti pris de refuser à l'antiquité israélite les conceptions religieuses et morales qui ne manquent même aux peuplades les plus arriérées du genre humain. Par simple caprice, le sublime énoncé XXIII, 24 *b*, הֲלֹא אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֲנִי מָלֵא, est déclaré *secondaire*, voire interpolé à la fin de conserver la conception plus récente de la divinité (*um die jüngere Gottevorstellung zu wahren*). XXVII, 5, en retirant les mots את־האדם ואת־הבהמה אשר על

פני הארץ, on affirme que Jérémie y parle de la Palestine que Yahwé a faite avec sa grande force, עָשָׂה, et qu'il donne à quiconque il veut (*Jeremia redet vom Land (Palästina), das Yahve mit seiner grossen Kraft « gemacht hat »*, עָשָׂה, *und gibt wem er will*). Devant ce minuscule Yahwé avec sa minuscule création de la Palestine, le dernier des Babyloniens qui savait que Marduk, après avoir remporté une grande victoire sur les puissances chaotiques, a créé en jouant l'immensité de l'univers et tout ce qu'il contient, devait se tenir les côtés de rire. Et il n'avait pas tort, car, en parlant ainsi, Jérémie ne se rendait-il pas ridicule en proclamant l'impuissance des dieux étrangers (II, 8, 13, 28; XI, 12, *passim*)? D'après l'École, tout en qualifiant les dieux des autres par לא אלהים. « non dieux, » ou הבל, « vanité, » Jérémie croit quand même, non seulement qu'ils sont des êtres réels, mais qu'ils possèdent dans leur pays le pouvoir sur Israël (*die in ihren Ländern auch über Israel Macht haben*). C'est une idée absolument étrangère aux écrits bibliques, d'après lesquels Yahwé manifeste son pouvoir sur les divers peuples du monde pour les établir où il veut (Amos, IX, 7) ou pour les rémunérer selon leur mérite (*ibid.*, I-II, 3), ou encore pour les faire revenir de la terre d'exil dans leur patrie (Jérémie, XLVIII, 47; XLIX, 6). Les dieux des peuples favorisés ou lésés n'entrent pas en ligne de compte, parce qu'ils n'ont d'existence que dans l'imagination de leurs adorateurs. Jérémie, XVI, 13, même d'après la leçon des Septante יִתְּנוּ (pour אֶתֵּן) אלהים אחרים אשר לא לכם חנינה, dit la même chose que XI, 2, et Deutéronome, XXXII, 37-39. Le prophète y exprime la conviction que les faux dieux sont incapables de rendre le moindre service à ceux qui les adorent. Quelle idée singulière que de lésiner au sujet du monothéisme de Jérémie!

P. 260-263 (§ 120, 1-3). La réforme de Josias. Le Deutéronome. J'ai traité si souvent et si minutieusement ce sujet dans mes *Recherches bibliques* et plus haut ici même, que je dois me contenter, en cette occasion, de faire quelques remarques sur les points principaux de notre discussion. Le

système de l'École repose d'abord sur des affirmations préliminaires des plus contestables.

Sous Josias, c'est-à-dire immédiatement après la domination exclusive du paganisme durant les cinquante-sept ans des règnes de Manassé et de son fils Amon, il y eut en effet « un débordement du courant national (*Oberströmung der nationalen Strömung*), » mais dans un sens diamétralement opposé au yahwéisme, comme le prétendent les critiques. Amon, tué dans une révolution de palais, fut vengé par le peuple qui massacra les rebelles et mit sur le trône son fils Josias (II Rois, xxi, 23-24), enfant de huit ans et par conséquent élevé dans la religion de son père. Pour conserver la sympathie du peuple, l'enfant-roi montra de la tolérance en fait de luttes religieuses et laissa les prêtres yahwéistes du temple exercer tranquillement leurs rites, à côté des prêtres attachés aux cultes éclectiques qui avaient également leurs prophètes et leurs législateurs favoris (Jérémie, viii, 8-9; Isaïe, x, 1-2). Pendant ces années de tranquillité, les partisans du yahwéisme surent acquérir la faveur personnelle du jeune roi, qui ordonna au grand prêtre Helcias de faire des réparations dans le temple avec l'argent ramassé dans le trésor. En faisant l'inspection du temple, Helcias annonça au messager royal, le scribe Saphan (שפן הסופר), qu'il vient de trouver dans le temple « le livre de la Thora » (סֵפֶר הַתּוֹרָה מצאתי בבית יהוה). Saphan lut le livre qu'Helcias lui avait remis, l'apporta au roi et le relut en sa présence (ויקראהו לפני המלך). Après avoir entendu la lecture, le roi déchira ses habits et envoya le pontife Helcias, le scribe Saphan et trois autres personnes consulter l'oracle de Yahwé au sujet des sinistres prédictions qui s'y trouvaient et « témoignant de la colère de Dieu contre nous, parce que nos ancêtres avaient déjà refusé de pratiquer ce qui nous y est prescrit » (על אשר לא שמעו אבותינו על דברי הספר הזה לעשות ככל הכתוב עלינו). Les messagers s'étant adressés à la prophétesse jérusalémite Hulda, celle-ci leur commanda de dire au roi que les châtiments annoncés dans le livre découvert s'accompliront à la lettre à cause de l'idolâtrie des habitants, mais que le roi, en raison des marques d'humilité et de

repentir qu'il a sincèrement manifestées, mourra en paix (בשלום) et ne verra pas la catastrophe finale de la patrie (II Rois, XXII, 3-20).

Cette prédiction, en tant que relative à la fin paisible du roi, fut démentie par les événements treize ans plus tard : Josias fut tué par les Égyptiens dans la bataille de Mgiddo et le pays dut se soumettre à l'Égypte (*ibid.*, XXIII, 29-35), circonstance tragique qui prouve en même temps l'origine contemporaine et la nature historique du récit. Un auteur postérieur aurait supprimé ou tout au moins modifié la fausse prédiction, ou bien aurait laissé Josias mourir tranquillement chez lui quelques jours après la bataille. Aussi les critiques modernes ferment-ils les yeux sur cette circonstance. Ils voient cependant très bien que l'ensemble du récit va à l'encontre de leur système préconçu. Ils commencent donc par décréter, en dépit de toute évidence, que la réponse de Hulda était l'opposé de celle que nous venons derésumer et celle de verset 15-20 est qualifiée interpolation. La prophétesse aurait recommandé au roi d'introduire le livre comme loi du royaume, afin d'apaiser la colère de Yahwé (*Hulda wird den Gedanken an die Hand gegeben haben, durch Einführung des Buches als Reichsgesetz den Zorn Yahves zu besänftigen*). Ne faut-il pas que le récit biblique soit incomplet et fortement remanié (*unvollständig und stark überarbeitet*)? On ne voit guère pourquoi la prévision de mourir avant la catastrophe qui doit anéantir son peuple et sa dynastie aurait pu, comme les critiques le prétendent, refroidir le zèle de Josias (*dann wären Josias Bemühungen dies zu verhindern, wenig erklärlich*). Un pareil argument serait irrésistible dans l'atmosphère évangélique, où tous les liens de famille et de patrie n'existent point en face de l'intérêt exclusif du *croyant;* dans la Bible, l'intérêt des descendants et de la patrie pèse gravement dans la balance : on se montre reconnaissant pour le bien présent, mais on n'oublie jamais celui des générations de l'avenir, et on fait tout le possible pour prévenir les catastrophes qui les menacent. Quant à l'authenticité du livre trouvé, elle était unanimement reconnue par les contemporains, même par les prophètes les plus sévères, comme Jérémie et Habacuc, qui s'en servent

comme d'un livre sacré et généralement connu. Tout le monde savait l'existence du livre de la loi (ספר התורה) depuis les temps anciens, et la découverte d'un vieux manuscrit dans le temple n'étonna personne. Josias vit dans cette découverte un avertissement providentiel, se fit lire le livre par le scribe Saphan, et, informé par Hulda de l'imminence du danger y annoncé, il prit des mesures pour déraciner les cultes idolâtriques partout où il pouvait les atteindre, car c'est à cette extirpation seule que ladite réforme de Josias s'est bornée : les rites mosaïques n'ont été l'objet d'aucune modification. La Pâque, qui, jusque-là, fut sporadiquement célébrée dans les sanctuaires locaux ou d'une manière privée, fut alors, pour la première fois, célébrée dans le temple de Jérusalem par la nation réunie. Nous nous dispensons de parler des détails fournis au chapitre XXIII examinés plus haut. Les procédés de Josias ne sont que des actes d'hostilité envers les cultes païens; le culte yahwéique n'en a pas été affecté. On commet une erreur historique en enflant outre mesure la *réforme* de Josias. C'était, comme celle d'Ézéchias, un simple incident dans la marche laborieuse du monothéisme juif, incident d'ailleurs éphémère et n'ayant eu aucun résultat appréciable, pas même relativement à la présence des divinités étrangères dans le temple.

P. 263-264 (4, 1, 2). Il s'agit maintenant de l'assertion que le livre découvert contenait le Deutéronome seulement et non point les autres parties du Pentateuque. La preuve résiderait dans la nature des mesures prises par Josias, qui sont exigées par le Deutéronome et non pas par les autres livres du Pentateuque. Mais, si la centralisation du culte dans le seul milieu que Yahwé choisira (Deutéronome, XII, 5-14) peut strictement faire allusion au temple de Jérusalem, cette expression convient encore mieux à l'époque de Salomon, où l'organisation distincte des tribus (מאחד שבטיך) était en pleine vigueur, tandis qu'elle n'a plus de sens après la fondation du royaume dissident du nord, et encore moins après la destruction de ce royaume et l'établissement de colonies étrangères en Samarie. D'autre part, la répression de Josias, contrairement à l'affirmation des critiques, n'a nullement en vue le culte yahwéique. Il n'y a non plus rien à tirer de la célébration so-

lennelle de la Pâque; enfin, les arrangements faits au sujet des prêtres provinciaux répercutent la volonté du roi et n'ont aucun code pour base. Nous avons du reste prouvé depuis longtemps que le Deutéronome dépend absolument des livres qui le précèdent dans le Pentateuque.

P. 262-269 (§ 121, 1-4). La signification (*Bedeutung*) de la réforme de Josias au point de vue de l'histoire religieuse. Elle est divisée en quatre sections. Je viens de motiver ma dénégation absolue de l'idée que le zèle momentané de Josias puisse mériter le titre de *réforme*, mais je ne puis m'exonérer entièrement du devoir de faire de courtes remarques sur les principaux points admis par le savant critique. Voici la série concise des antinomies inévitables :

a) La signification.

1. La « réforme » ne créa nullement « la centralisation du culte comme il se trouvait à un degré inférieur jadis à Qadeš ». L'arbitraire de cette affirmation a été amplement démontré plus haut.

2. Elle ne contient aucun principe nouveau, et, par conséquent, ne forme pas un pont menant au judaïsme.

3. Le défaut de toute résistance de la part du peuple pour conserver les lieux de culte consacrés par les ancêtres de la nation, s'explique par l'importance séculaire du temple de Jérusalem, qui jouissait de la vénération unanime des prophètes, et n'a pas d'autre cause.

4. La « réforme » n'était ni un acte révolutionnaire nouveau, ni une inauguration d'éléments spirituels ou d'institutions particulières destinées à conserver la religion nationale après la ruine de l'État. C'est l'autorité du Pentateuque tout entier qui rendit les prophètes capables d'atteindre ce but.

5. La transformation d'Israël en communauté religieuse doit tout à l'exil, rien à la « réforme » de Josias.

6. Israël se distingue des peuples païens, non par la possession d'une loi écrite, — les Égyptiens et les Babyloniens en avaient plusieurs, — mais par son monothéisme.

7. Les religions qui se rattachent au judaïsme admettent la sainteté de la Loi, mais ne doivent pas cette conception à Josias, lequel n'a jamais pensé à la propager par écrit. Ce mérite

appartient exclusivement aux scribes postexiliques, surtout à ceux de l'époque grecque, lesquels ont égalemont créé le terme technique « royaume des cieux » (מלכות שמים) pour dire « le règne de religion monothéiste, » terme dont le sens a été détourné par le mysticisme évangélique.

b) L'action du livre sur la Thora des prêtres et des prophètes.

1. Grâce au témoignage formel d'Osée, il est certain qu'un recueil de lois cultuelles et morales a depuis longtemps été rédigé par écrit. Aucun indice ne permet d'affirmer l'emploi exclusif de l'enseignement oral aux époques antérieures au VIII[e] siècle. Les prêtres et les prophètes laissaient l'enseignement de la lecture aux soins des sopherîm ou scribes.

2. Aggée, II, 11; ce prophète prend prétexte d'une ordonnance du code sacerdotal pour administrer une semonce aux prêtres; les profanes (*die Laien*) ne s'en préoccupent point.

3. La prophétie s'est éteinte après l'exil, par suite de querelles intestines qui la rendit ridicule et antipathique (Zacharie, XIII, 2-6); la législation deutéronomique est au contraire très favorable au prophétisme (Deutéronome, XVIII, 15-19).

4. Jérémie n'est jamais entré en conflit avec le mouvement légal inauguré par le Deutéronome.

5. Deutéronome, XIII, 4, *b*, 5, 6, *a*, il s'agit d'un prophète qui propage l'idolâtrie, et n'est nullement antiprophétique.

c) L'action du livre de la réforme sur le culte.

1. L'illégitimité des *bamoth*, attestée par un témoin désintéressé (II Rois, XVIII, 22), est formellement déclarée par Amos, Osée et Michée, tous les trois antérieurs au VII[e] siècle.

2. L'emploi profane de la viande est déjà mentionné Osée, VIII, 13.

3. Les fêtes avaient un caractère national, même dans le mi-paganisme éphraïmite (II Rois, XII, 32-33).

4. Les offrandes apportées par les rois avaient toujours un caractère privé.

5. La distinction entre prêtres et lévites date de l'époque mosaïque.

d) Les suites pour l'État.

1. La Loi yahwéique, en général, entrave les excès des rois, mais n'a jamais été fatale à l'État.

2. La politique extérieure et les lois de la guerre ont été soumis aux principes de la justice et de l'humanité, mais nullement à l'idée religieuse dans le sens cultuel.

3. La prophétie relative à la destruction de Ninive (Nahum, II, 2, 4-III, 19), à cause de son iniquité envers les autres peuples, ne peut pas contenir l'annonce de jugement contre Israël, d'autant moins que ce jugement a déjà été accompli par Ninive même (I, 12-13; II, 1).

4. L'idée aussi injuste que bizarre, d'après laquelle la promulgation de la loi aurait causé des ravages sur le jugement et même sur la conduite morale de quelques prophètes (Jérémie, XXIII, 9-15; XXIX, 21-32), sent de loin la maxime nomoclaste de Paul : « La loi a ressuscité le péché mort » (Romains, VII, 7). Pas de commentaire.

Un mot enfin pour amortir le coup de pied que le piétisme chrétien se croit toujours obligé de lancer à la religion mère. Le proverbe évangélique : « Celui qui tire l'épée meurt par l'épée » n'est qu'une copie peu variée du dicton d'Hillel עַל דְאַטֵּפְתְּ אַטְפוּךְ, « parce que tu as noyé, on t'a noyé ; » ce n'est pas d'ailleurs un des meilleurs qui nous soient parvenus du célèbre chef d'école pharisien. D'autre part, si l'on trouve blâmables les prédictions hostiles des prophètes contre les nations qui menacent l'existence du peuple de Yahwé, comment doit-on qualifier les malédictions prononcées par Jésus contre les particuliers et les villes de sa propre nation pour la seule raison qu'ils n'admettent pas ses prétentions surhumaines ou s'ils se refusent seulement à héberger ses missionnaires ?

P. 269-272 (§ 122, 1). La ruine de l'État. L'activité de Jérémie après la réforme :

« La conviction provoquée par la réforme de Josias, qu'Israël est juste (*rechtsbeschaffen*) et caché sous la protection de Yahwé (*und unter Jahves Schutz geborgen zu sein*), reçut un coup dur par la défaite de Megiddo (608) et la mort de Josias. L'espoir que la réforme détournerait le jugement annoncé et proféré comme menace (*angedrohte*) par les prophètes n'était-il

pas une illusion? Toutefois, il y avait dans le peuple une répugnance générale à accepter le malheur national comme mérité (*Doch war die Abneigung allgemein, das nationale Unglück als verdient hinzunehmen*) et à l'expliquer par ses propres fautes. Car on avait la conscience d'avoir rempli les devoirs acceptés (*Denn man war sich bewusst die übernommenen Pflichten erfüllt zu haben*). La faute devait donc être cherchée ailleurs. On doit tenir compte de cette action de la réforme, si l'on veut comprendre les mouvements spirituels des dernières dizaines d'années avant la ruine de Jérusalem. »

Mes vues sur la nature et l'importance de la prétendue « réforme de Josias » sont si diamétralement opposées, qu'il m'est impossible d'admettre le fond de cet exposé. Josias a épuré le culte public et imposé théoriquement l'obéissance au livre de la loi, mais les instincts idolâtriques du peuple n'en furent pas modifiés; les rites païens s'exerçaient en cachette sous le toit domestique ou dans les lieux écartés, sans même être molestés par la police qui fermait les yeux, le roi n'ayant édicté aucune pénalité contre les délinquants. Donc, personne n'a été assez dupe pour admettre la perfection religieuse du peuple et pour le considérer comme étant assuré de la protection de Yahwé. Il est plus juste de dire que la mort de Josias a encore renforcé l'idée de l'iniquité générale couverte extérieurement par un voile d'hypocrisie abjecte. A côté de l'idolâtrie dissimulée, la corruption des mœurs fleurissait comme auparavant et même dans la corporation des prophètes, tout comme au temps d'Osée. Après la mort de Josias, les hypocrites jetèrent leur masque, le paganisme redevint dominant, et le syncrétisme religieux trouva des fidèles dans les cellules mêmes du temple. Il n'est pas même certain que l'intérieur du sanctuaire resta à l'abri des souillures, bien qu'il fût surveillé par les prêtres sadocites (Ézéchiel, XLIV, 15).

P. 270. « *El*, dans le nom *Eliâqîm* (אֶלְיָקִים), changé par Nechao en *Jehoiaqîm*, peut avoir représenté un nom divin assyrien. En Jehoiaqîm réside une adhésion (*Bekenntniss*) au dieu national, etc. » Je ne crois pas que Pharaon ait fait office de missionnaire yahwéiste. Le but politique a été atteint par

l'acte même du changement, qui rappelle à la fois la souveraineté égyptienne qui l'a imposé et le devoir du vaincu de s'y soumettre. Joiaqîm resta aussi syncrétiste que son frère détrôné.

P. 271. Singulier effort d'attribuer aux prophètes antijérémiques, qui prophétisaient la chute prochaine de la puissance chaldéenne, l'idée baroque d'après laquelle toutes les catastrophes à venir sont autant de garanties de leurs prévisions, car ces injures faites à Yahwé seront suivies de sa glorification (*Sie fassen alle weitere Unglücksfälle nur als weitere Beleidigungen Jahves, denen seine Verherrlichung folgen wird*); ils revenaient ainsi en arrière à la conception de la génération dont la conception du jour de Yahwé a été attaquée par Amos. Belle conception du procédé de Yahwé qui, sans le moindre but moral, supporte volontiers des injures prolongées, afin de se venger d'autant plus cruellement ensuite. Du reste, la conception du jour de Yahwé attribuée aux contemporains d'Amos, repose sur une fausse interprétation. Voyez plus haut.

Ibidem. La proposition suivante mérite d'être écrite en flammes arc-en-ciel pour former le nimbe de la sainte *piété chrétienne*. Il s'agit de prophètes qui ne prêchent pas la pénitence et qui sont qualifiés de « faux prophètes » par Jérémie :

« Mais la manière de voir chrétienne considérera ceux-ci également comme des instruments de Dieu. En enlaçant leur nation dans la ruine, ils aident à séparer la religion du pays de Chanaan (*Christliche Betrachtung aber wird auch sie als Werkzeuge Gottes betrachten. Indem sie ihr Volk in den Untergang verstricken, helfen sie die Religion vom Lande Kanaan zu lösen*). Comme cette séparation a été profitable au *Fils* et très désastreuse au *Père*, on est autorisé à conclure, en conformité avec le principe juridique : *Is fecit cui prodest*, que la besogne charitable de répandre des flots de sang de myriades du peuple choyé par son *Père céleste*, a été accomplie tout entière par Jésus. Grâce à cette conclusion mathématique, je parviens à comprendre le sens profond du fameux logion de Matthieu, x, 34 : « Ne pensez pas que je sois venu pour apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée ! » L'énoncé a une égale valeur pour le

passé et pour l'avenir, étant donnée la nature divine de l'orateur, dont l'impatience de voir commencer le ravissant spectacle préparé est magistralement peinte dans la variante que voici : « Je suis venu pour jeter le feu dans la terre, et que désiré-je, sinon qu'il s'allume? » (Luc, VIII, 49). Doux Jésus!

Ibidem. « Il (Jérémie) fait vainement du zèle contre l'infraction à la réforme » (*Er eifert vergeblich gegen den Bruch der Reform.*) La connexion de Jérémie, XI, avec l'acte de Josias me semble des plus problématiques. Dans ce discours, le prophète emploie deux fois l'expression דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת, « les paroles de cette alliance, » immédiatement déterminée par la phrase explicative « que j'ai commandée à vos ancêtres en les retirant d'Égypte » (3-4, 10). De même, XXXI, 31-32, annonçant que l'alliance ancienne contractée à la sortie d'Égypte fera place à une nouvelle alliance. Il est impossible de supposer la moindre allusion à l'acte de l'alliance récente effectuée par Josias, après avoir pris connaissance de la teneur du livre trouvé dans le temple par le grand prêtre Helcias. Et en effet, le récit de cette scène (II Rois, XXIII), attribue cet acte à la volonté personnelle du roi, inspiré par le grand prêtre en tête du sacerdoce de Jérusalem, qui semble avoir été alors en froid avec le parti prophétique. La consultation de Hulda est tout à fait secondaire comme moyen de tranquilliser les inquiétudes de Josias. Les prophètes invités ont assisté à l'assemblée, mais Jérémie semble avoir été laissé de côté. On ne le voit nulle part en relation avec le roi ; il a été probablement écarté de la cour par l'entourage sacerdotal. Jugeant l'entreprise de Josias insuffisante, parce qu'elle se borna aux rites cultuels, Jérémie continua ses prédications moralistes, et s'il prend de préférence pour texte le Deutéronome, ce n'est pas parce que son prestige grandit par la découverte récente d'un ancien exemplaire, mais pour la simple raison que son langage persuasif convenait le mieux au goût populaire. J'ai aussi peine à croire que le peuple considérait le parti hostile à Jérémie comme le plus pieux ; la masse ne s'intéresse point aux luttes théologiques : elle tient à ses habitudes cultuelles et laisse l'arène libre aux théoriciens. Entre les prophètes de diverses nuances, la lutte dégénéra fi-

nalement en politique, même parmi les déportés à Babylone; Jérémie combattit en vain les partisans de l'alliance avec l'Égypte et la catastrophe finale a complètement justifié ses prévisions.

P. 272-274 (2). Jérémie et les espérances messianiques. L'alinéa, trop prolixe, n'offre rien de convaincant en faveur d'une foi messianique. Comme les autres prophètes, Jérémie croit à un heureux avenir d'Israël dans son pays, Juda et Éphraïm réunis sous le gouvernement d'un roi davidique aussi puissant que vertueux; mais il n'a aucune idée d'un messianisme mystique : il reste lucide et patriote.

P. 274-275 (3). Les quatre-vingts pèlerins qui apportèrent des offrandes pour le בית יהוה et qui furent traîtreusement tués par Ismaël (Jérémie, XLI), se rendaient-ils aux ruines du temple de Jérusalem? La chose est moins sûre qu'on ne l'affirme. Il peut s'agir d'un petit sanctuaire érigé à la hâte, à Maspha, pour y former un centre religieux temporaire. Ismaël n'épargna que dix personnes riches qui pouvaient lui être utiles au cas échéant et dont il était sûr qu'ils n'iraient pas grossir les rangs des partisans de Gedalia et des Babyloniens (*ibid.*, 4-8).

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Opinions et Observations sur le sumérien.

Bonn, le 31 janvier 1906.

Très honoré Monsieur,

Avant d'aller plus loin dans notre discussion, permettez-moi de préciser la signification de quelques termes dont j'aurai souvent à faire l'emploi.

Il faut d'abord bien distinguer entre une hypothèse et une théorie. La théorie cherche à interpréter l'ensemble des faits donnés en les rapportant à une hypothèse, tandis que cette dernière est l'assomption d'un fait qui n'est pas donné, mais qui est nécessaire pour la construction de la théorie. Si l'hypothèse peut expliquer sans reste l'ensemble des faits donnés, elle peut être regardée comme étant prouvée; mais, plus souvent, la théorie aura besoin d'hypothèses auxiliaires pour mettre certains faits en accord avec l'hypothèse fondamentale. Ainsi, votre hypothèse a besoin de l'hypothèse auxiliaire d'une langue artificielle, et l'hypothèse sumériste des hypothèses auxiliaires de la collaboration sémitique et de l' « homophonie initiale ». Les hypothèses auxiliaires se modifient naturellement avec toute modification de l'hypothèse fondamentale, tandis que le contraire n'est pas vrai; ainsi, une hypothèse fondamentale peut donner lieu à des théories alternatives tout en restant la même. Si l'hypothèse antisumériste, ne renfermant qu'un élément concret, le peuple sémitique, ne se prête qu'à une seule théorie, l'hypothèse sumériste, qui renferme deux éléments concrets, le peuple sumérien et le peuple sémitique, peut donner lieu à autant de théories qu'il y a de possibilités d'envisager la relation mutuelle de ces deux peuples. La théorie sumériste ordinaire ne représente qu'un cas spécial, et nous avons

le droit et le devoir d'examiner si une des autres théories possibles ne tiendra pleinement compte des faits établis par votre théorie. C'est ainsi que j'avais imaginé de concilier les deux points de vue apparemment si diamétralement opposés, non pas en cherchant de combiner votre *hypothèse*, mais votre *théorie* avec l'hypothèse sumériste, en y introduisant les modifications nécessaires pour la mettre en accord avec cette dernière. En refusant d'admettre votre hypothèse comme l'explication adéquate de tous les faits donnés, j'admets néanmoins qu'elle a été d'une haute valeur comme « Arbeitshypothese, » en vous permettant de découvrir plusieurs faits de très grande importance qui étaient restés inaperçus sous l'influence de la théorie sumériste. Elle peut être comparée à une lanterne à réflecteur qui permet d'illuminer fortement une partie d'une chambre, tout en laissant les autres parties dans une obscurité complète, tandis qu'une lumière qui se répand uniformément partout ne laissera pas peut-être distinguer tous les détails avec la même certitude.

Votre hypothèse auxiliaire d'une langue artificielle est le point principal de notre discussion, et, jusqu'à ce qu'elle sera prouvée, il est inutile de se prendre à d'autres détails. Elle est du même ordre que la collaboration sémitique et l'homophonie initiale, et, à mon avis, infiniment plus improbable. Votre hypothèse fondamentale reste ou tombe avec elle.

Parmi les faits, je distingue des faits concrets et abstraits; chacune de ces catégories se divise en faits positifs et négatifs. Nous avons alors :

1) Faits concrets positifs : l'existence des textes bilingues; la connexion entre des valeurs phonétiques et les mots sémitiques exprimés par les mêmes signes.

2) Faits concrets négatifs : Critérium numéros 1, 2, 4 et 9.

3) Faits abstraits positifs : Critérium numéros 5 et 6.

4) Fait abstrait négatif : Critérium numéro 7.

Les faits négatifs se rapportent uniquement à l'état actuel de nos connaissances et peuvent être réfutés par des découvertes ultérieures. Les faits abstraits sont aussi moins concluants que les faits positifs, parce qu'ils renferment un élément hypothé-

tique et se rapprochent des hypothèses auxiliaires; mais quand cet élément possède un tel degré de probabilité, comme dans les exemples cités, il peut être négligé.

Je viens maintenant à votre lettre du 25 décembre, en prenant d'abord les onze faits cités d'après le Critérium. Il y en a seulement huit qui sont de vrais faits; six d'entre ceux-ci ont un caractère négatif, dont un abstrait; lés deux autres sont positifs, mais abstraits. J'examinerai d'abord les faits concrets.

1) Est vrai seulement si « toute trace » implique la restriction « en dehors des textes qu'on lui attribue; » « autrement » est juste, je veux dire que, si on n'admet pas que les textes mentionnés sont une telle trace, le peuple sumérien disparaîtrait tout seul, un peuple dont on ne possède aucune trace n'existant point pour nous. Comme la discussion se porte justement sur la question, si la langue sumérienne est une véritable langue ou non, vous ne pouvez pas déclarer, comme vous le faites à deux reprises dans votre lettre, pour prouver votre hypothèse, que le peuple qui doit avoir parlé cette langue n'ait jamais existé. Ce serait un véritable *petitio principii*. Jusqu'à ce qu'il soit prouvé, d'une manière incontestable, que cette langue est bien artificielle, elle restera la trace la plus indiscutable de l'existence du peuple qui l'a parlée. J'ai dit la trace la plus indiscutable et non pas la preuve; pour faire la preuve, il sera nécessaire de démontrer que toutes les autres possibilités d'explication soient erronées.

2) Une entité ethnique qui a été absorbée par une autre n'existe pas nécessairement pour les peuples entourants. De plus, nous ne possédons aucun traité d'anthropologie ou de géographie émanant d'un de ces peuples.

3) J'ai déjà remarqué que ce fait n'est pas au-dessus de tout soupçon; il s'expliquerait d'ailleurs facilement par la supposition (hypothèse auxiliaire) que la littérature primitive des Sumériens avait déjà disparu à une époque très reculée et ne nous est parvenue que dans des copies faites par les scribes sémitiques.

4) S'explique par la même supposition. Il est aussi bien pos-

sible que cette littérature primitive a été conservée dans une bibliothèque qui n'a pas encore été découverte.

9) Les mots provenant des langues étrangères peuvent bien être indiqués comme tels dans les textes babyloniens, sans qu'on ait fait de même pour les mots d'une langue indigène, qui était parfaitement connue par le monde littéraire. Dans nos traités de linguistique, les mots grecs ou latins sont ordinairement cités sans autre indication.

Quant aux faits abstraits, j'ai déjà dit, au sujet du numéro 5, qu'il dépend de 4 et n'a pas de portée que si ce dernier est prouvé, et que numéro 6 n'a aucune portée à côté de l'hypothèse sumériste.

7) N'a pas de portée tant qu'il n'est pas prouvé que les Sumériens aient véritablement disparu devant les conquérants sémitiques et que ceux-ci leur étaient intellectuellement inférieurs.

8) En admettant qu'il est prouvé, ce fait n'aurait pas nécessairement de portée sur le sujet en discussion, mais élimine seulement un des appuis de l'hypothèse sumériste.

10) Je n'en comprends pas la portée exacte; en tout cas, le fait allégué est d'ordre négatif, mais c'est plutôt une hypothèse auxiliaire.

11) Se compose de deux propositions distinctes : a) Absence dans le lexique babylonien d'éléments empruntés à une autre langue (fait concret négatif); b) La nécessité de se mélanger, pour former un idiome mixte, au moins en ce qui concerne le dictionnaire, que deux langues parlées dans le même milieu pendant plusieurs siècles doivent subir; ce qui est simplement une hypothèse auxiliaire, formée non pas pour mettre en accord le fait *a* avec votre hypothèse fondamentale, mais pour tirer dudit fait une conclusion favorable à elle. Si nous regardons la proposition *b* comme étant prouvée, elle serait évidemment un fait abstrait positif qui formerait la prémisse du fait concret négatif *a*, comme le fait concret négatif numéro 4 forme la prémisse du fait abstrait positif numéro 5. Mais elle n'est pas du tout vraie comme proposition générale : comme l'influence qu'une langue exerce sur une autre ne tient pas uniquement du voisinage matériel et de la contemporanéité, mais aussi bien

des relations intellectuelles des deux peuples qui les parlent, — il suffit de rappeler l'influence du latin et du grec sur les langues modernes de l'Europe, — le voisinage matériel à lui seul ne suffit pas à amener une transfusion des lexiques de deux langues, si les rapports intellectuels manquent ou si les langues en question ont une telle richesse qui leur permet d'exprimer les conceptions nouvelles empruntées par chacune d'elles à l'autre avec leurs propres mots. Nous voyons la langue arabe enrichissant le persan et le turc, le grec enrichissant le copte, à cause de la domination exercée par leurs idées religieuses ou littéraires, et, dans le dernier cas surtout, par la plus grande richesse; mais nous ne voyons guère le contraire et nous ne trouvons non plus le grec ionien empruntant des mots aux langues de l'Asie Mineure qui l'entouraient, et qui, pourtant, étaient parlées par des peuples ayant atteint un haut degré de civilisation matérielle. Et si la religion et la civilisation supposées des Sumériens semblent exiger l'assomption que leur idiome ait envahi la langue des étrangers barbares, la plus grande richesse, attestée par les syllabaires de cette dernière, fournit une explication pleinement satisfaisante du fait que la plus grande partie de son lexique est d'origine autochtone. Je dis « la plus grande partie de son lexique » expressément pour corriger l'impression erronée donnée par la fin de numéro 11, d'après laquelle j'aurais formellement reconnu l'origine sémitique de tous les *sumerische Lehnwörter*. Dans ma dernière lettre, j'avais écrit : « J'ai déjà reconnu que vous avez démontré, d'une manière incontestable, qu'une grande partie au moins des soi-disants *sumerische Lehnwörter* ont une origine sémitique; » j'aurais dû omettre l'expression « soi-disants, » qui vous a sans doute induit en erreur et qui n'accorde pas logiquement avec la restriction impliquée par les mots « une grande partie au moins ».

Je viens maintenant à ma lettre du 18 décembre et à votre réponse du 25 du même mois.

J'avais posé, pour mettre les faits énumérés par vous dans votre lettre du 15 novembre (*Revue sémitique*, 1906, 90 et suivantes), en accord avec l'hypothèse sumériste, les hypothèses auxiliaires suivantes :



1) Le fait que le syllabaire cunéiforme possède des signes particuliers pour exprimer les consonnes sémitiques א, ו, ט, צ et ק s'explique par la supposition que les Sémites, en adoptant l'écriture d'un peuple allophyle, en auraient pris des signes redondants pour exprimer ces consonnes[1].

2) Le fait que beaucoup de valeurs phonétiques correspondent avec les mots sémitiques exprimés par ces mêmes signes employés idéographiquement et semblent être dérivées d'eux, s'explique par la supposition que les Sémites aient pris des signes n'ayant, dans l'écriture allophyle, que des valeurs phonétiques, pour représenter idéographiquement certains de leurs mots, pour lesquels l'écriture allophyle n'avait peut-être[1] pas d'idéogrammes correspondants, et dont les premières syllabes étaient identiques avec les valeurs phonétiques de ces signes.

Au numéro 1, vous opposez deux faits, tout en admettant qu'elle serait possible *in abstracto*[2]. Votre première objection dit que les syllabes א, *ṭu*, *ṣi*, *qa* et *qu*, font partie intégrante du syllabaire sumérien ; il semble que vous avez été induit en erreur par le mot « redondant, » qui n'est pas en effet bien clair et qui laisse supposer que je voulais nier l'existence de ces syllabes en sumérien. J'ai voulu dire simplement que les consonnes sumériennes n'étaient pas nécessairement identiques avec les consonnes sémitiques représentées par les mêmes signes, soit qu'il y avait des classes de consonnes, comme des cérébrales en sanscrit, qui manquaient à la langue sémitique, soit que telle ou telle syllabe était exprimée par plus d'un signe, comme les deux *ar* ou *sa* exprimés par les signes SA et DI. Si les syllabes א, *ṭu*, *ṣi*, *qa* et *qu*, existaient sans doute en sumérien, rien ne prouve qu'elles étaient prononcées avec les mêmes consonnes qu'en sémitique[3].

Votre deuxième objection contient une assertion appuyée par un fait concret négatif; pour le côté matériel, il suffit de renvoyer à ce que j'ai dit dit au sujet du numéro 1 du *Critérium*.

[1. Amas de « peut-être » sans fondement qui frise le subterfuge. J. H.]

[2. *In abstracto* — pour donner un exemple concret — mon porte-monnaie peut être plein de pièces d'or, en réalité il est vide. J. H.]

[3. Voyez note 1. J. H.]

La langue dite sumérienne fournit bien un commencement de preuve pour l'existence du peuple qui doit l'avoir parlée[1]; et notre discussion porte sur les signes par lesquels les consonnes emphatiques sont exprimées en écriture sémitique et non pas sur la question générale de l'existence ou non-existence du peuple sumérien. J'ai voulu montrer la possibilité de fournir une autre explication que la vôtre de la présence de ces signes dans les textes sumériens; pour la réfuter, il faudrait démontrer que cette possibilité n'existe pas et que ces signes se prononçaient exactement de la même manière dans les textes sumériens et les textes sémitiques[2].

Si vous avez toujours regardé la confusion des consonnes sonores et muettes à la fin des syllabes comme un effet de prononciation locale en Babylonie (hypothèse auxiliaire), comment expliquez-vous que cette prononciation se trouve seulement ici, tandis qu'aucune des autres langues sémitiques n'en montre la moindre trace[3] (fait concret positif, non pas négatif, car les autres dialectes sont bien assez connus pour que le fait puisse être regardé comme étant absolument sûr)? Dans les dialectes germaniques, des changements analogues de consonnes se retrouvent partout; si les Alsaciens étaient les seuls à prononcer de cette manière, on serait parfaitement justifié en supposant qu'ils n'étaient pas de race germanique pure ou qu'ils avaient au moins subi l'influence d'une race non germanique[4].

Comme je ne peux pas accepter votre raisonnement sur ce point, la remarque suivante sur l'impossibilité d'une mutation de son identique dans deux idiomes différents de la Babylonie

[1. Pas même une ombre de preuve, puisque, vu les faits matériels signalés, c'est une langue *artificielle* ayant pour base la langue sémitique. J. H.]

[2. C'est aux suméristes de prouver que ces lettres étaient primitivement prononcées d'une autre manière. J. H.]

[3. Le *dj*, presque généralement arabe, n'existe dans aucune autre langue sémitique. Dans certaines régions arabes, le *q* se prononce *g* comme en babylonien. En Dâthina, la sifflante se change en *l* comme en assyro-babylonien, etc., etc. Ce sont d'insignifiantes variations locales. J. H.]

[4. On aurait tort de faire une telle supposition sans pouvoir la prouver. D'ailleurs, la prononciation babylonienne dominait également en Susiane. J. H.]

n'a pas de portée. Il ne s'agit pas d'ailleurs ici d'une *Lautverschiebung*, mais d'un *Lautwandel im Auslaut* qui peut très bien se retrouver dans deux langues différentes[1].

Par contre, votre observation que les compléments phonétiques des valeurs avec consonne finale commencent toujours par une consonne sonore, jamais par une consonne muette, est très intéressante. Pourtant, on trouve quelquefois dans les formes verbales des consonnes finales muettes, e. q. *ap-ta*-BU-BU-LU, List numéro 3581, *ap-ta*-ḤA-A-*meš*, numéro 11857, *ḥê-ni-ip-ta*-UD-DU, numéro 7882, etc.[2]. La chose peut d'ailleurs être expliquée par la supposition que les compléments phonétiques à consonne sonore initiale marquaient, non pas la réduplication de la consonne finale de la racine, mais la prononciation de celle-ci quand elle était suivie par le suffixe *a*. Il y a plusieurs idéogrammes avec consonne finale qui prennent, comme complément phonétique, un *a* simple, comme AG et TUG, qui s'écrivent, avec complément phonétique, AG-A, TUG-A, jamais AG-GA, TUG-GA. C'est bien possible que le *a* simple montrait que la consonne finale de la racine était muette et qu'on prononçait *aka*, *tuka* (comparez la glose *tuku*, numéro 11232), tandis qu'une forme comme AD-DA devait se lire *ada*. Mais il n'est point du tout prouvé que AD, sans complément phonétique, ne se prononçait pas *at*[3].

Votre objection contre la phrase dans laquelle je nie absolument qu'on ait le droit de déduire l'origine purement sémitique de l'écriture cunéiforme des deux faits allégués par vous ne me paraît pas bien fondée. Vous avez deux faits incontestables (concrets positifs), et, pour les expliquer, vous avez émis votre hypothèse de l'origine sémitique de cette écriture[4],

[1. Encore une possibilité *in abstracto!* J. H.]

[2. J'ai écrit : « presque toutes les consonnes, etc., » précisément en vue de ces rares exceptions. J. H.]

[3. Il n'y a aucune raison pour supposer une pareille distinction. J. H.]

[4. L'origine sémitique de l'écriture cunéiforme est fondée, non sur une hypothèse, mais sur l'emploi effectif que les Sémites en ont fait pendant cinq mille ans d'histoire. C'est un droit de propriété confirmée, en outre, par des preuves matérielles et qu'on ne doit pas méconnaître avant de fournir des preuves contraires établissant le droit antérieur d'un autre propriétaire. J. H.]

en la renforçant par des hypothèses auxiliaires là où elle ne suffisait pas d'elle-même à expliquer d'autres faits non moins incontestables; c'était votre bon droit. Mais c'est tout différent d'émettre une hypothèse servant à expliquer des faits et de déduire une conclusion de ces mêmes faits. La seule déduction valable qu'on peut tirer des deux faits allégués par vous est la nécessité d'admettre un élément sémitique dans l'écriture. Quant aux thèses du *Critérium*, il est facile de voir, après l'analyse que j'en ai faite ci-dessus, qu'elles n'apportent rien de nouveau[1]. Et, en rétorquant ma formule, vous substituez au mot « déduire, » employé par moi, l'expression « émettre des suppositions, » ce qui n'est point du tout la même chose. Si j'avais dit : « Je nie absolument qu'on ait le droit, en se basant sur ces deux faits, d'émettre sans autre l'hypothèse de l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme, » j'aurais sans doute eu tort; vous avez bien ce droit, mais je réclame le même droit pour ceux qui préfèrent l'hypothèse sumériste comme seule explication valable d'un fait qui pèse autant ou même plus que les autres. Pour être juste, votre formule devrait être conçue ainsi : « Je nie absolument qu'on ait le droit de déduire[2] l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme du fait que les textes dits sumériens renferment des formes grammaticales toutes différentes des formes correspondantes des textes sémitiques, sans avoir démontré, etc. » Vous ne pouvez pas refuser le droit aux suméristes d'émettre d'autres hypothèses que la vôtre, sans qu'ils aient démontré l'existence des Sumériens par des preuves tout autres[3], tant que vous n'ayez pas prouvé leur non-existence par des arguments tout autres que les onze faits du Critérium, ou tant que vous n'ayez pas rendu plausible l'hypothèse d'une langue artificielle.

Les onze faits du *Critérium* ayant été discutés en haut, je m'adresse à vos remarques sur les valeurs phonétiques. Je dois souligner d'abord que je n'ai jamais dit que les valeurs pho-

[1. Je le conteste formellement. Voyez ma réponse. J. H.]

[2. On ne déduit pas; on constate un droit, puis on le corrobore par des preuves intrinsèques. Voir note 4 de la page précédente. J. H.]

[3. On ne plaide pas en justice sans constater d'abord l'existence du réclamant. J. H.]

nétiques les plus anciennes sont les syllabes à voyelle initiale ou finale, mais les valeurs simples consistant en *une* syllabe[1]. Une partie de votre argumentation tombe en conséquence. Je dois aussi remarquer que vous n'avez pas répondu à ma question relative aux valeurs *an* et *di*, mais seulement à celle relative à *du* et *ki*[2]. A l'égard de *ki*, je pourrais aussi demander pourquoi les Sémites n'avaient pas dérivé la valeur phonétique de ce signe polysématique plutôt de quelque signification neutrale, comme vous la supposez pour *ad*, selon vous polysématique[3]. Si *ki-i* est vraiment l'équivalent d'*ašar*, il serait difficile de le combiner avec l'arabe *qâʿa*, pl. *qîʿân*, qui signifie une *espèce de terrain*, pas *terre* ou *emplacement* en général, et encore plus difficile de le voir en *ki-i maššî*, ce qui signifierait alors « place » ou « espèce de *terrain* brillant, » avec quoi nous n'arriverions jamais à une conception du cuivre[4]. Dans nos langues, le mot « terre » a la signification double de terre, dans le sens matériel, et de terrain ; mais je doute beaucoup que les langues sémitiques aient jamais confondu, dans un seul mot, l'idée formelle de la terre considérée comme place avec la signification concrète des matériaux dont elle est composée[5]. Quant à la valeur phonétique *du*, il est vrai que *da-mu* est donné par un syllabaire (II, 36, 57, cd.) comme équivalent de *ma-ru;* pour *dumu* (écrit du-mí), je ne trouve que V, 44, 20 cd., et encore il n'est pas sûr qu'on ne devrait pas lire *da-mí*, *du* et *da* étant assez faciles à confondre. Dans V, 23, 31 a, *dumu* est naturellement le nom du signe[6].

Je ne peux pas examiner ici la connexion du mot lithuanien *vêna*, « amour, » avec οἶνος, *vinum*, mais si nous ne connais-

[1. Des querelles de mots ne mènent à rien. J. H.]

[2. Je crois avoir dit ce qu'il fallait. J. H.]

[3. La dérivation directe si possible est toujours préférée. J. H.]

[4. Raisonnement peu convaincant; la signification du même mot possède souvent des nuances différentes dans les langues congénères. J. H.]

[5. Le contraire est prouvé par l'hébreu *adama*, qui signifie à la fois « terre comme place habitable » et « terre comme matière dont on fabrique des autels, de la poterie, etc. ». Adam et les animaux furent formés de la *adama*. J. H.]

[6. Très exact, mais d'origine sémitique; les noms *aleph*, *beth*, etc., ne sont-ils pas de provenance phénicienne? J. H.]

sions pas la signification de ces deux mots, nous ne serions pas en droit de leur attribuer la signification « vin, » exigée par une hypothèse quelconque, sur l'évidence du lithuanien *vėna*, « amour ». Dans ce cas, il ne s'agit pas d'expliquer les mots grec et latin, qui sont parfaitement connus, mais de montrer la parenté de ces mots dans d'autres langues aryennes[1].

Nous venons maintenant à l'hypothèse numéro 2 de « l'homophonie initiale ». Dans le premier propos, j'aurais pu dire pour être plus précis : « En supposant que l'hypothèse sumériste soit vraie, il semble que, etc... » Mais on a bien le droit, en développant une théorie basée sur une hypothèse fondamentale, de prendre cette hypothèse pour le moment comme prouvée. Ceci n'est pas une *petitio principii*, parce qu'on ne veut pas prouver l'hypothèse par les assomptions de la théorie, mais seulement montrer comment on peut expliquer les faits donnés sur la base de cette hypothèse. On ne cherche pas à prouver l'hypothèse par ce moyen, mais à démontrer qu'elle n'est pas impossible à cet égard. Si je pouvais parler du sumérien, je pouvais parler aussi du sumérien primitif; si on suppose que le sumérien ait existé, il doit avoir existé aussi dans un état primitif. Quant à votre dernière remarque, j'ai déjà dit que le peuple sumérien a bien donné un signe de vie, c'est-à-dire sa langue[2], transmise à nous dans des textes nombreux.

Mais qui croit savoir qu'une multitude de signes de première nécessité n'existait pas encore au moment où le syllabaire a été adopté par les Sémites? Pas moi, je vous assure. La valeur *ul* doit être purement sumérienne, et les Sémites, trouvant le signe qui la dénotait sans signification sémantique, y ont collé leur mot *ullu* par simple assonance[3], et, plus tard, par homophonie initiale, leur mot *ulṣu;* ainsi pour les autres. Il n'y a pas question d'un développement du syllabaire phonétique, — quoique certaines valeurs phonétiques aient pu être ajoutées par les Sémites, — mais seulement du syllabaire idéographique[4].

[1. Simple *distinguo* casuistique n'aboutissant à rien. J. H.]

[2. That is the question. J. H.]

[3. Je demande pardon : *ul* a, dans les inscriptions les plus archaïques, le même sens que le sémitique *ullu*. J. H.]

[4. Qu'on nous dise quelles sont les syllabes primitives et quelles sont

Il n'est pas du tout prouvé que les Sémites devaient borner leur adaptation aux valeurs phonétiques et laisser de côté l'emploi idéographique qui n'avait aucune utilité pour eux[1]. Les Phéniciens et les Perses n'ont pas adapté l'écriture hiéroglyphique ou cunéiforme à leurs langues, mais ont construit, avec des éléments tirés de ces systèmes, un alphabet et un syllabaire absolument neufs et différant tout à fait de leurs modèles. Par contre, il est tout naturel de supposer que les Sémites, en adoptant le syllabaire sumérien sans changement de forme, aient dû adopter aussi les idéogrammes[2]. Pour des signes compliqués, un système idéographique présente même des avantages sur un système phonétique, étant plus court et facile à écrire[3].

Votre remarque numéro 4 se tourne plutôt contre votre argumentation; pour la réfuter, je supposerai pour le moment que votre hypothèse fondamentale soit vraie. Il est certain que les Sémites, en développant leur syllabaire idéographique, l'ont augmenté en y ajoutant des centaines de valeurs sémantiques dont la seule connexion avec leurs idéogrammes consiste dans une assonance plus ou moins parfaite avec les valeurs sémantiques primitives de ces idéogrammes. Si ce procédé graphique n'est pas insensé quand il se trouve sous l'égide de votre hypothèse, je ne vois pas pourquoi il doit être regardé comme tel dans le cas opposé[4].

A numéro 5, je peux répondre que mon hypothèse d'homophonie initiale n'implique pas un procédé plus insensé que celui dont les Sémites auraient fait emploi en dérivant les valeurs phonétiques de leurs signes par préférence de mots ne

celles que les Sémites auraient ajoutées. Il est urgent de sortir du vague. J. H.]

[1. L'intuition du bon sens n'a pas besoin d'être prouvée. [J. H.]

[2. On ne voit guère la connexion de ces deux possibilités. Et comment sait-on que les Sémites n'ont pas opéré de changements dans la prétendue écriture sumérienne primitive ? J. H]

[3. Facile à écrire, mais très difficile à comprendre. J. H.]

[4. Je ne contredirai pas si vous tenez au mot « insensé, » mais augmenter la complication par des éléments empruntés à une langue étrangère ne viendra même pas à l'idée d'un hospitalisé de Bicêtre. J. H.]

correspondant d'aucune manière à ces mêmes signes employés comme idéogrammes[1].

Mon aveu qu'il y a dans le sumérien des formes grammaticales ou syntaxiques calquées sur celles de l'assyro-babylonien, — j'avais pensé à des équations comme UL-*li-eš* = *el-ṣi-iš* (IV, 17, 15 ab), — est assez conditionnel ; j'avais dit qu'on ne doit pas s'étonner d'en trouver dans des textes sumériens qui sont évidemment de basse époque[2].

Je viens à vos remarques sur mes deux dernières propositions. Le cas des Hébreux et des Grecs n'est pas analogue, encore moins que celui des Phéniciens et des Perses dont j'ai parlé plus haut. Dans la remarque précédente, il faut d'abord éliminer la phrase finale, qui n'a plus de raison quand on admet que les Sumériens possédaient une littérature[3]. Pour le reste, je n'ai jamais soutenu que les Sémites avaient embrouillé leur écriture par des éléments empruntés à une langue étrangère, mais qu'ils avaient, au contraire, augmenté le syllabaire emprunté aux Sumériens par des éléments pris dans leur propre langue. Cette dernière supposition n'a rien d'insensé ; le vocabulaire sumérien étant beaucoup moins riche que celui des Sémites, — la preuve en est dans les syllabaires, — ces derniers étaient obligés de développer le système idéographique primitif des Sumériens, afin de le rendre plus apte à exprimer tous les mots de leur langue[4] ; par contre, ils ont simplifié le syllabaire phonétique autant que possible[5]. Ce développement du système idéographique n'a naturellement rien de monstrueux ; mais c'est bien le cas avec le système que nous trouvons dans les textes bilingues surtout, si on suppose qu'il représente un développement de l'idéographisme sémitique[6].

[1. Ce procédé n'existe pas. Qu'on prouve l'affirmation contraire ! J. H.]

[2. Trouve-t-on dans les textes latins de basse époque la désinence adverbiale française *ment* ou la désinence allemande *lich?* J. H.]

[3. Une erreur en entraîne toujours beaucoup d'autres à sa suite. J. H.]

[4. Ils devaient plutôt le rejeter entièrement comme un superflu inutile et encombrant. J. H.]

[5. Donner à un signe jusqu'à six et même dix lectures différentes, cela s'appelle-t-il « simplifier » ? J. H.]

[6. Jolie logique ! développer une idéographie qu'on a créée soi-même

Donc, je trouve ma première proposition pleinement justifiée; tout au plus, j'aurais dû dire « mots de leur langue, » au lieu de « sons ».

La comparaison avec les systèmes d'écriture chinois, égyptien ou mexicain, ne peut être admise, parce qu'il y manque complètement quelque chose d'analogue à la langue des textes bilingues. Devant le fait représenté par cette langue, vos remarques suivantes n'ont pas de poids. Tant qu'on n'aura pas prouvé qu'elle n'est pas une vraie langue, mais un système compliqué idéographique[1], en écartant toutes les objections qu'on pourrait opposer à cette hypothèse, ou bien un système de notation musicale, ou quelque chose de semblable, on devra se résigner à admettre cet enchevêtrement que vous niez parce qu'il est quelque chose d'exceptionnel, comme si le côté exceptionnel de la langue des textes bilingues n'était pas au moins aussi grand. Le « subterfuge antiscientifique » de la collaboration des deux langues, qui est, en vérité, une hypothèse auxiliaire aussi bien justifiée que votre hypothèse d'une langue artificielle, reste donc la seule explication vraisemblable du fait signalé; je ne vois pas d'ailleurs comment je dois l'avoir écarté[2].

Dans la partie finale de votre lettre, il me semble que vous m'avez un peu mal compris. Ma remarque se rapportait à la thèse de deux peuples non sémitiques, séparés par un long intervalle, que j'avais proposée comme théorie alternative et que j'ai ensuite abandonnée. Je ne vois pas comment ce que j'ai dit à ce propos pourrait s'appliquer au cas du sumérien et

sur la base de la langue maternelle serait plus monstrueux que le caprice de développer une idéographie créée par un peuple étranger sur la base d'une langue toute différente, avec des éléments tirés de sa langue maternelle, sans aucun profit pour l'expression de la pensée. Aristote doit tressaillir dans son tombeau. Puis, vous oubliez toujours de me désigner en détail ces éléments prétendus tardifs. J. H.]

[1. Des preuves suffisantes ont été données dans le *Critérium;* vous n'en avez encore examiné qu'une partie minime. J. H.]

[2. Comme votre lettre du 30 mars présente une théorie opposée à celle que vous défendez présentement, toute cette argumentation s'écroule d'elle-même; inutile de la réfuter. Note du 5 avril. J. H.]

du babylonien sémitique, qui doivent être considérés comme étant, pendant un certain temps, des contemporains.

Voici tout ce que j'ai à répondre à votre lettre. Je me suis efforcé d'esquisser les principes méthodologiques qu'on doit suivre dans la discussion, si on ne veut pas s'embrouiller et donner lieu à des malentendus; dans ma dernière lettre, je n'y ai pas fait assez attention, en parlant souvent des théories là où j'aurais dû dire « hypothèses ». Le commencement du quatrième alinéa avant la fin doit être corrigé ainsi : « Nous voilà dans la pleine théorie suměriste, l'hypothèse fondamentale de laquelle me paraît, en effet, la seule qui puisse expliquer tous les faits connus; en proposant ma théorie alternative, j'avais le but unique de tâcher de concilier votre théorie avec cette hypothèse fondamentale. Je crois avoir suffisamment démontré en haut qu'on peut très bien accepter la partie la plus importante de votre théorie, en la modifiant dans quelques points secondaires, sans abandonner l'hypothèse suměriste. » D'après la forme originale de la phrase, vous ne pouviez naturellement comprendre ce que je voulais dire[1].

Il y a encore un point de vue que je n'ai pas abordé et à l'égard duquel je voudrais dire quelques mots. Tout ce que nous savons des autres peuples sémitiques nous montre une race douée de hautes qualités intellectuelles, la seule en dehors de la race aryenne qui ait produit de véritables œuvres littéraires. Est-ce que nous pouvons vraiment croire qu'un peuple appartenant à la race qui nous a donné les poésies et les livres prophétiques de l'Ancien Testament, et plus tard la poésie arabe, ait éparpillé ses talents avec les formules magiques enfantines et les *omina* assommants qui forment une si grande partie de la littérature babylonienne? Nous ne voyons rien de semblable chez les autres peuples sémitiques. Si votre hypothèse se confirmait par des preuves extérieures, on serait obligé de regarder les Babyloniens comme un peuple sémitique dégénéré, ou de supposer qu'ils avaient subi l'influence

[1. Les querelles de mots, ainsi que ce résumé de transaction impossible, sont devenus sans objet dès le moment que vous abandonnez la théorie qui leur avait donné le jour. Note du 5 avril. J. H.]

d'un peuple allophyle ayant une intellectualité toute différente, à un tel degré qu'ils avaient perdu la plus grande partie de leurs propres capacités d'esprit. Les hymnes qui nous sont parvenus, et qui sont bien dignes d'être comparés avec les plus belles parties de la littérature d'Israël, nous défendraient d'accepter la première alternative; et si nous devions admettre une influence allophyle aussi forte sur la littérature, il serait difficile de repousser la supposition que la même influence se soit étendue aussi à l'écriture. Ce dualisme de la littérature babylonienne est, à mon avis, un des appuis les plus forts pour l'hypothèse sumériste[1].

Veuillez agréer, très honoré Monsieur, l'expression de ma respectueuse considération et de mes remerciements bien sincères pour la bienveillance avec laquelle vous avez écouté mes arguments contre votre hypothèse, et pour l'intérêt que vous voulez bien apporter à notre discussion. Il sera toujours un grand plaisir pour moi de la continuer.

R. Brünnow.

Paris, le 29 mars 1906.

Très honoré Monsieur,

Conformément à ma promesse dans ma lettre du 14 février dernier, je viens de publier votre première lettre du 31 janvier, pour laquelle il manquait l'espace nécessaire dans le cahier d'avril de la *Revue sémitique*. Elle interrompt d'une manière inattendue notre étude commune du syllabaire cunéiforme, qui se montrait si fructueuse, pour revenir à la question générale s'il y avait en Babylonie une seule langue, le sémitique, ou bien deux langues radicalement différentes l'une de l'autre. Bien que ce soudain changement de front, je ne vous le cache pas, m'ait causé une pénible perplexité, je me vis aussitôt amplement dédommagé par l'exposé méthodologique des principes qui doivent nous guider dans la discussion du problème. Je vous suivrai donc volontiers sur le nouveau terrain où vous

[1. D'après votre troisième théorie, cette psychologie ethnique me semble bien compromise. Note du 5 avril. J. H.]

vous placez maintenant, et j'emploierai désormais la terminologie recommandée et mise en usage par vous, afin d'empêcher tout malentendu sur la portée des propositions que nous opposons l'une à l'autre, comme résultat de nos arguments.

J'ai déjà fait remarquer, dans ma dernière lettre (ci-dessus page 180), que la question essentielle a été mal posée dès le début. Après avoir distingué avec raison entre l'hypothèse fondamentale, la théorie et l'hypothèse auxiliaire, vous me dites : « Ainsi, votre hypothèse a besoin de l'hypothèse auxiliaire d'une langue artificielle, et l'hypothèse sumériste des hypothèses auxiliaires de la collaboration sémitique et de l'homophonie initiale. » Je conteste de toutes mes forces la légitimité de parler de deux hypothèses de même valeur. L'existence des Sémites et l'emploi de deux modes rédactionnels dans leur littérature, pendant au moins cinq mille ans chez eux, sont des *faits positifs concrets* attestés par l'histoire. C'est seulement le mécanisme de la rédaction idéographique qui présente encore une partie inconnue que j'ai figurée par x ; ainsi : a (phénomènes expliqués) $+ x$ (phénomènes encore inexpliqués). La présence d'éléments sémitiques dans le système idéographique, garantie par le syllabaire et le lexique, a été publiquement reconnue par vous-même. Enfin, l'épellation du mode d'écrire artificiel ou allographie produit naturellement un complexe de sons artificiels ou une *allophémie* bizarre qui, *superficiellement* observée, a l'apparence d'une langue. Les suméristes seuls émettent des hypothèses, ou plutôt des conjectures aériennes, en créant, à côté des Sémites, un peuple allophyle dans l'époque préhistorique qui aurait initié les Sémites à l'art d'exprimer ses pensées par l'écriture. Puis, ils n'hésitent pas à mettre ce fantôme de leur imagination sur la même ligne que le peuple réel, et ajoutent, de plus, deux autres hypothèses, ou plutôt des conjectures auxiliaires également incontrôlables, de la collaboration sémitique et de l' « homophonie initiale ». Ils ne se doutent pas qu'un zéro ne deviendra aucunement plus concret parce qu'il sera accompagné de plusieurs autres zéros.

La proposition suivante, quoique entachée de l'erreur héréditaire, contient un point qui mérite d'être noté :

« Si l'hypothèse (!) antisumériste ne renfermant qu'un seul élément concret, le peuple sémitique, ne se prête qu'à une seule théorie, l'hypothèse sumériste qui *renferme* (? lisez « qui admet ») deux éléments concrets, le *peuple sumérien* (?) et le peuple sémitique, peut donner lieu à tant de théories qu'il y a de possibilités d'envisager la relation mutuelle de ces deux peuples. »

En termes simples, cela veut dire : « L'antisumérisme reste méthodiquement dans le domaine contrôlable de la science; le sumérisme, au contraire, exerce des voltiges acrobatiques dans le domaine incontrôlable de l'irréel, et est, par cela même, insaisissable. » Jamais le sumérisme n'a entendu jusqu'ici une pareille appréciation de la part d'un assyriologue si autorisé. J'en prends acte avec une vive satisfaction.

Et, par une bienveillance qui excède mon attente, vous comparez mon *Arbeitshypothese* « à une lanterne à réflecteur qui permet d'illuminer fortement une partie d'une chambre ». Je vous en suis bien reconnaissant, et j'espère qu'avec votre précieux concours je serai bientôt en mesure d'illuminer suffisamment quelques autres parties de la chambre qui restent encore obscures.

Je passe immédiatement aux preuves du Critérium.

Je les ai divisées en preuves *négatives* et en preuves positives. Ces deux catégories s'appuient mutuellement. En ne tenant compte que de la première, la force de mon argumentation n'a pu vous parvenir entière, et le jugement que vous en donnez ne saurait être définitif. Mais n'importe; examinons d'une manière concise les faits concrets dans l'ordre que vous avez choisi :

1) Halévy : Absence de toute trace du peuple « sumérien » durant la période de cinq mille ans d'histoire babylonienne.

Brünnow : Les textes expriment une langue, la langue suppose un peuple; cette trace restera jusqu'à ce qu'on prouve que cette langue est bien artificielle, et alors même il faudra démontrer que toutes les autres possibilités d'explication sont erronées.

Remarque : Les preuves du caractère artificiel du « sumérien se trouvent en nombre plus que suffisant dans la partie positive

(*Critérium*, p. 40-45). Ce n'est pas de ma faute si vous les avez négligées. Quant à l'exigence de prouver l'erreur de *toutes les possibilités d'explication*, les dieux mêmes ne pourront y satisfaire. Qu'on sorte du vague et qu'on donne les formules de ces possibilités, alors je m'empresserai de les examiner.

2) Halévy : Absence absolue de la même entité ethnique dans l'histoire des peuples voisins.

Brünnow : Une entité ethnique qui a été absorbée par une autre n'existe pas pour les peuples entourants. De plus, nous ne possédons aucun traité d'anthropologie ou de géographie émanant des ces peuples.

Remarque : Le « peuple sumérien » n'a pu disparaître dans un jour sur toute l'étendue de la Babylonie, ni se laisser absorber sans résistance et émigrer partiellement dans les pays voisins, comme l'Assyrie et l'Élam, pays littéraires qui étaient, depuis l'antiquité reculée, en relation de paix ou de guerre avec la Babylonie. Bien d'autres peuples disparus en Mésopotamie et en Syrie ont laissé leurs noms dans les documents des peuples voisins. Mais qu'on nous dise au moins quand et comment la disparition présumée des « Sumériens » a eu lieu? Voir le numéro 7.

3) Halévy : « Il n'existe pas d'inscription « sumérienne, » pas même d'*une ligne seulement*, qui ne soit pas rédigée par un scribe babylonien sémitique. »

Brünnow : « Ce n'est pas au-dessus de tout soupçon ; cela s'expliquerait d'ailleurs par l'*hypothèse auxiliaire* que la littérature primitive des Sumériens avait déjà disparu à une époque très reculée et ne nous est parvenue que dans les copies faites par les textes sémitiques. »

Remarque. On ne croit pas à ses yeux. Non seulement le peuple disparaît comme une bouchée de pain, mais sa littérature (*hypothèse auxiliaire*) subit également le même sort (seconde *hypothèse auxiliaire* destinée à appuyer la première !), puis cette littérature, que les Sumériens ont laissée se perdre, est recueillie dans les textes sémitiques (troisième *hypothèse auxiliaire* destinée à soutenir la deuxième *hypothèse auxiliaire !*). Et on nous donne cela comme un procédé scientifique !

La mesure est comble par le vague de la proposition. Quels sont ces textes en « sumérien pur » si généreusement copiés et conservés par les Sémites? Qu'on nous les montre et nous croirons!

4) Halévy : « On chercherait, de même en vain, le moindre vestige de syllabaires sumériens offrant la lecture des signes ou les valeurs idéographiques dont ils sont susceptibles. »

Brünnow : « S'explique par la même supposition (lisez : « par une quatrième *hypothèse auxiliaire* greffée sur les trois premières hypothèses du même caractère!). Il est aussi bien possible que cette littérature primitive a été conservée dans une seule bibliothèque qui n'a pas encore été découverte. »

Remarque. Ne parlons plus du joli chapelet d' « hypothèses auxiliaires » (?) qu'admire notre curiosité. Nouveau est ici le spécimen des possibilités que nous aurons à démolir avant que l'antisumérisme soit prouvé. Il nous paraît cependant qu'un fort construit en *pierres possibles* n'a pas besoin d'être démoli.

9) Halévy : « Les textes babyloniens fournissent des spécimens de mots susiens, kassites, sutiens, khatiens, etc., mais ne parlent jamais de mots sumériens. »

Brünnow : « Les mots provenant des langues étrangères peuvent bien être indiqués comme tels dans les textes babyloniens, sans qu'on ait fait de même pour les mots d'une langue indigène qui était parfaitement connue du monde littéraire. Dans nos traités de linguistique, les mots grecs ou latins sont ordinairement cités sans autre indication. »

Remarque. Ordinairement! Je ne connais aucun traité qui procède de la sorte; j'ai pourtant sur ma table un fascicule des Mémoires de la Société de linguistique de Paris. Puis, il ne s'agit pas ici de traités linguistiques, mais de vocabulaires contenant pêle-mêle des mots de diverses langues et répondant à tel ou tel mot assyrien.

Pour les preuves qualifiées *faits abstraits concrets* (numéros 5 et 6), la réponse semble par trop leste. Séparons-les, afin qu'on puisse s'en rendre compte plus facilement. C'est d'autant plus nécessaire, qu'elles sont d'une souveraine importance.

5) Halévy : « A défaut d'une littérature rédigée par les

« Sumériens » eux-mêmes, les Sémites n'auraient pu prendre connaissance par qui que ce soit des énormes complications propres à ce système graphique, s'ils ne l'avaient pas inventé eux-mêmes. »

Brünnow : « Le numéro 5 dépend de 4, et n'a pas de portée si ce dernier n'est pas prouvé. »

Remarque. Deux inexactitudes matérielles : 1° Les énormes complications du système graphique sumérien constituent un *fait positif concret* et nullement un fait *abstrait;* 2° il ne dépend point du numéro 4, car il y a, dans les textes sumériens de *toutes les époques*, des centaines de gloses dispersées qui sont absolument indépendantes des syllabaires. Nous insistons donc de nouveau sur la nécessité de nous dire *comment* les Sémites ont pu connaître ces nombreux glossèmes qui ne sont employés que dans ces textes; autrement, les lecteurs pourraient être amenés à penser qu'on leur donne des vessies pour des lanternes.

6) Halévy : « Les Sémites n'auraient pas accepté et se seraient encore moins chargés de perpétuer chez eux la langue d'un peuple *illettré* (puisque le contraire n'a pas été prouvé), qui n'était d'aucune utilité pour la rédaction de leurs propres œuvres littéraires. »

Brünnow : « Le numéro 6 n'a aucune portée à côté de l'hypothèse sumériste. »

Remarque. Erreur essentielle : L'emploi et la propagation du prétendu sumérien par les Sémites durant des milliers d'années, est un *fait positif concret*, et il devrait s'éclipser devant une ancienne hypothèse née de l'ignorance et qu'on s'imagine pouvoir appuyer sur des *hypothèses auxiliaires* aussi abstraites qu'arbitraires. superposées l'une à l'autre! Si c'est le fruit de la fine méthodologie aristotélicienne exposée dans l'introduction, il faudrait avouer que la science est un vain mot. Veuillez bien excuser cette extrême raideur : J'ai une horreur invincible des divinations préhistoriques.

7) Halévy : « Un peuple pourvu d'une civilisation supérieure n'aurait pas disparu devant les conquérants sémitiques qui, à ce que l'on affirme, lui étaient intellectuellement inférieurs, et qui acceptaient même son idiome comme une langue sacrée. »

Brünnow : « *Fait abstrait négatif*. N'a pas de portée, tant qu'il n'est pas prouvé que les Sumériens aient véritablement disparu devant les conquérants sémitiques et que ceux-ci leur étaient intellectuellement inférieurs. »

Remarque. Propos délicieux, car on sait d'avance que personne ne se chargera de fournir cette preuve, d'ailleurs aussi réalisable que la tâche de faire un trou dans la lune. Les antisuméristes s'inquiètent fort peu qu'il y ait eu primitivement en Babylonie des aborigènes illettrés à côté des Sémites, inventeurs de l'écriture cunéiforme. Les suméristes se garderont bien de prouver la disparition tardive des Sumériens, de peur d'avoir à expliquer pourquoi ceux-ci n'ont rien écrit dans leur langue maternelle, tandis que les Sémites l'ont toujours fait. La condition qu'on nous impose a donc pour seul but de se débarrasser de l'argument très gênant du numéro 7, fondé sur l'expérience de l'histoire, en renvoyant toute la question aux calendes grecques. Les avocats n'agissent pas autrement quand ils ont une mauvaise cause à défendre. C'est ingénieux, mais la science doit être autrement servie. N'insistons pas.

Le point le plus curieux, c'est que nous restons toujours dans le vague à propos de l'opinion personnelle du savant avocat du sumérisme sur le problème posé. On désirerait un peu plus de lumière.

8) Halévy : « La désignation de la Babylonie par l'expression « pays de Sumer et d'Akkad » est d'un caractère purement géographique signifiant « haute région » et « basse région, » et n'a aucunement en vue un dualisme de race ou de langue. »

Brünnow : « En admettant qu'il est prouvé, ce fait n'aurait pas nécessairement de portée sur le sujet en discussion, mais élimine seulement un des appuis de l'hypothèse suméristc. »

Remarque. Éliminer un appui de l'erreur, c'est rendre service à la vérité. Le nom de « langue de Sumer et d'Akkad » étant l'attribut de la langue sémitique, nous prions notre savant adversaire de nous faire connaître le nom de la langue allophyle qu'on désigne à tort par « sumérien ».

10) Halévy : « Dans les textes prétendus « bilingues, » il n'est jamais fait mention de traductions faites du sumérien en sémitique, ni du sémitique en sumérien. »

Brünnow : « Je n'en comprends pas la portée exacte ; en tout cas, le fait allégué est d'ordre négatif, mais c'est plutôt une hypothèse auxiliaire. »

Remarque. Il ne faut pas se frapper le front pour en comprendre la portée exacte. Pendant de nombreux siècles, on compose, en Assyrie et en Babylonie, des documents juridiques et des hymnes religieux en double rédaction ; l'une doit être l'original, l'autre la traduction (*faits positifs concrets*), et cependant rien n'indique cette distinction, indispensable au point de vue juridique et littéraire. Pourquoi ? Évidemment parce qu'il n'y a pas là deux langues, mais deux modes de rédaction d'une seule langue, le sémitique. La preuve est une déduction mathématique n'ayant pas l'incertitude d'une hypothèse auxiliaire.

11) Halévy : « La coexistence de l'usage de deux langues dans un même milieu, pendant plusieurs siècles, aboutit forcément à un idiome mixte, au moins en ce qui concerne le dictionnaire. La langue babylonienne est restée, au contraire, pure de tout mélange avec la langue supposée, car les prétendus mots sumériens empruntés en assyrien (*die sumerischen Lehnwörter*), trop peu nombreux d'ailleurs, sont de pure fantaisie. M. R. Brünnow l'a formellement reconnu, et personne ne récusera sa haute compétence en la matière. »

Brünnow (en résumé) : « La phrase *b* (nécessité du mélange) n'est pas du tout vraie comme proposition générale. Le voisinage à lui seul ne suffit pas à amener une transfusion des lexiques des deux langues, si les rapports intellectuels manquent ou si les langues en question ont une telle richesse qui leur permet d'exprimer les conceptions nouvelles empruntées par chacune d'elles à l'autre avec leurs propres mots. L'arabe enrichit le turc et le persan, le grec enrichit le copte, mais nous ne voyons guère le contraire, et nous ne trouvons pas non plus le grec ionien empruntant des mots aux langues des peuples de l'Asie Mineure qui l'entouraient, et avaient un haut degré de civilisation matérielle. Et si les Sémites babyloniens, bien qu'ils aient vraisemblablement adopté la religion et la civilisation supérieure des Sumériens[1], n'ont emprunté à ceux-ci qu'un

[1. Au numéro 7, notre savant adversaire dit « qu'il faut encore prouver que les conquérants sémitiques étaient intellectuellement inférieurs aux



nombre restreint de mots, c'est que la langue des Sémites barbares était plus riche que celle des autochtones civilisés. »

Remarque. Tout reste malheureusement à côté. Il s'agit, dans notre cas, d'une population *mixte* vivant ensemble et non pas de groupes détachés occupant des quartiers à part et conservant leurs mœurs et leurs tradititions anciennes. Le grec, malgré sa perfection et sa richesse, a reçu un notable contingent de mots *asianiques*, égyptiens et phéniciens, ceux-ci très nombreux. L'arabe est dans le même cas à l'égard du persan et même du turc, idiomes exotiques qui lui ont fourni un grand nombre de vocables plus ou moins déformés par l'organe sémitique, bien que les Arabes n'aient jamais vécu mêlés avec les Persans et les Turcs ni composé des ouvrages dans ces langues étrangères, comme ce serait le cas des relations entre Sémites et Sumériens. Mais accordez-nous finalement au moins la grâce de connaître *exactement* les mots que vous faites venir de source sumérienne. On ne va pas au combat avec des fusils à cartouches vides.

Somme toute : Aucune de mes onze preuves préalables contre l'existence « du peuple sumérien » n'a été ébranlée par des considérations principielles. Elles tiennent ferme, à telle enseigne que les preuves positives du *Critérium*, susceptibles d'être abondamment augmentées, mettent l'antisumérisme au rang d'un théorème démontré.

En écrivant ces lignes, je reçois votre lettre amicale du 30 mars, dans laquelle vous présentez une troisième théorie sur la solution du problème sumérien, théorie tellement opposée aux explications contenues dans le reste de la lettre présente qu'il est désormais inutile de les discuter *in extenso*, et je me suis contenté de placer quelques notes au bas des pages de cette lettre aux endroits nécessaires.

Agréez, etc.

J. HALÉVY.

Sumériens ». Comment expliquer cette contradiction à deux pages de distance ? J. H.]

Bonn, le 30 mars 1906.

Très honoré Monsieur,

En répondant à votre aimable lettre du 14 février, je dois d'abord remarquer qu'il y a un petit malentendu à l'égard de mon affirmation que « *le fait que les textes bilingues nous donnent* un mode d'écriture présentant (ou : qui présente) toutes les caractéristiques d'une langue différant absolument du sémitique reste un *fait positif concret*, dont il peut y avoir différentes *interprétations* ». J'ai souligné le commencement de la phrase, que vous avez omis, et qui est d'une importance capitale. Si vous préférez ajouter les mots « en apparence » après « présentant, » je n'y ferai aucune objection; je croyais que c'était suffisamment exprimé par le verbe « présenter ». Mais du moment que je parlais uniquement des textes *bilingues*, et non pas du système idéographique en général, j'avais bien le droit de dire « différant absolument, » car, dans ces textes, aucun mot, aucune forme grammaticale, n'ont la moindre ressemblance avec les mots et formes correspondantes de la rédaction sémitique[1]. Je ne dis pas, dans cette affirmation, que la langue des textes bilingues est une langue véritable, mais qu'elle en a l'*apparence;* ceci est absolument vrai. Je suis donc dans mon droit en vous demandant de montrer comment une telle « langue apparente » ait pu prendre naissance; tant que vous ne m'avez pas donné des explications concluantes[2] sur un phénomène absolument unique et sans analogie[3], je suis encore dans mon droit de la regarder comme une langue véritable.

Je n'ignorais pas votre explication de ce fait capital; mais elle repose sur une hypothèse auxiliaire qui est, à mon avis, très douteuse. Vous êtes obligé de supposer que les

[1. Étant notoire qu'en babylonien on écrivait à toutes les époques tantôt en sémitique, tantôt en *x*, la restriction « bilingue » m'a paru superflue et je l'ai omise. J. H.]

[2. L'explication en a été donnée dans mon exposé du passage de l'idéographisme en phonétisme. Lettre du 25 décembre 1905. J. H.]

[3. Mais logique et possible, tandis que la collaboration de deux peuples différents à la création d'une même écriture est absurde et matériellement impossible. J. H.]

scribes sémitiques étaient « raffinés, » qu'ils se plaisaient à « un jeu d'adolescent exubérant, » qu'ils étaient passés maîtres dans l' « art de sérier les sujets les plus abstrus ». D'où savez-vous ça[1]? Ces suppositions sont bien nécessaires pour votre théorie, mais vous ne pouvez pas les alléguer pour la prouver; ce serait un vrai *circulus vitiosus*[2]!

Je dois avouer, une fois pour toutes, que je ne comprends absolument pas comment des scribes purement sémitiques aient pu faire évoluer eux seuls cette « langue apparente, » si différente de toute langue sémitique, pour représenter idéographiquement leur idiome; et, quoique je sois prêt à admettre avec vous qu'une partie du système idéographique et phonétique ne peut être expliquée que sur la base du sémitisme, je ne comprends pas comment vous pouvez trouver que « ces combinaisons artificielles, quoique sans analogie dans les autres systèmes graphiques du monde, restent dans le domaine national assyrien, » ou que « le développement de ces deux systèmes rédactionnels est conforme à la logique de la situation qui se trouve dans un milieu purement sémitique ». Quelle logique et quelle situation[3]? Les anagrammes hébreux et syriens sont d'un ordre tout différent et ne forment pas une partie essentielle de l'écriture nationale[4]. Le fait que beaucoup de ces combinaisons graphiques ne peuvent pas être expliquées sans l'aide de la langue sémitique ne prouve point du tout l'origine sémitique de tout le système, mais seulement l'existence d'un développement postérieur sous l'influence de la langue sémi-

[1. Ceux qui déguisent sous une forme idéographique des centaines de noms sémitiques de toutes sortes sont bien « raffinés » (Lettre du 14 février 1906). D'autre part, le classement des textes innombrables de sujets astrologiques, magiques et légendaires, etc., atteste un esprit de raffinement dans l'absurdité même. J. H.]

[2. Nullement. L'argument : « *Nous* ne pouvons pas expliquer tel phénomène graphique, donc il y a une langue étrangère, » est le véritable cercle vicieux; ce que nous ne comprenons pas, un autre peut le comprendre. J. H.]

[3. Inutile de se rebiffer, puisque la chose existe; lire la lettre citée ci-dessus. J. H.]

[4. Cela ne peut pas être autrement, puisque ni les Hébreux, ni les Syriens n'ont inventé leur écriture respective. J. H.]

tique; et quand il reste une partie — la « langue apparente » — qui ne peut pas être expliquée ainsi, au moins sans des allégations très risquées[1], on a le droit de supposer qu'il y a là une influence étrangère[2].

[3]Il s'agit maintenant de déterminer de quelle manière cette influence étrangère a pu se manifester. La théorie sumériste orthodoxe la regarde comme capitale et ne laisse rien aux Sémites; votre théorie la réduit à zéro. Dans le commencement de notre correspondance, j'ai cherché à trouver une théorie entre les deux, qui rendrait compte de tous les faits connus, mais que j'ai dû ensuite abandonner; maintenant je vais vous en soumettre une autre, qui me paraît expliquer tous les faits allégués par les suméristes d'une manière absolument satisfaisante, tout en laissant subsister la partie essentielle de votre théorie.

La langue sémitique des inscriptions cunéiformes présente à peu près les mêmes formes grammaticales et syntaxiques pendant toute la durée de son existence documentée. Elle doit donc être considérée, non pas comme représentant la langue parlée de la Babylonie pendant cette période, mais comme une langue purement littéraire, qui avait cessé d'être parlée déjà à un temps très reculé, peut-être même avant la rédaction des plus anciennes inscriptions qui nous sont parvenues. Je ne dis pas que ce peuple et sa langue aient disparu ensuite, mais il est impossible de supposer que cette dernière soit restée la même pendant des milliers d'années. Les vulgarismes qui se trouvent dans les textes de la dernière époque peuvent être attribués ou à la négligence d'une philologie en décadence, ou à l'influence des dialectes populaires, surtout de l'araméen.

La langue sémitique est donc la vraie langue littéraire et sa-

[1. C'est votre impression personnelle; la mienne en diffère diamétralement. J. H.]

[2. Qu'on nous montre des textes « sumériens » dépourvus d'éléments sémitiques et nous nous inclinerons; autrement, on doit regarder cette prétendue influence comme une pure chimère inventée pour sauver le système. J. H.]

[3. Ici commence l'exposé de la troisième théorie, qui sera examinée dans ma réponse plus bas. J. H.]



crée de la Babylonie et correspond au latin de nos temps depuis le moyen âge; il s'ensuit qu'elle a été la langue du peuple qui a fondé et développé la civilisation de la Babylonie; la prépondérance d'une langue implique aussi la prépondérance culturelle ou politique du peuple qui l'a parlée. Mais cela ne prouve nullement que l'écriture dans laquelle sa langue a été conservée soit un produit de son génie; le cas des Grecs et Latins, des Hébreux et des Arabes, montre assez clairement que d'autres peuples non moins doués ont pu puiser leurs systèmes d'écriture dans des sources étrangères.

Je suppose donc que les Sémites qui parlaient la langue conservée dans les tablettes cunéiformes ont trouvé, en entrant en Babylonie, un peuple d'une toute autre race qui avait atteint un certain degré de civilisation primitive et qui possédait un système d'écriture qui était déjà sorti de l'état idéographique et devenu, au moins en partie, phonétique. Je suppose, de plus, que les prêtres de ce peuple qui devaient être, comme dans les autres pays anciens de l'Orient, les seuls dépositaires de l'art d'écrire, avaient gardé leur position sous la domination de la nouvelle aristocratie sémitique et qu'ils se sont mis à appliquer leur système d'écriture à la langue des conquérants, devenue la langue officielle du pays, tout en continuant de conserver leur propre idiome. Mais, peu à peu, cet idiome ancien des maîtres du pays disparaissait entièrement comme langue littéraire, quoiqu'il ait bien pu continuer d'être parlé jusqu'aux derniers temps à côté des divers dialectes sémitiques (e. g. l'araméen) qui se sont répandus dans la suite en Babylonie.

Après que les prêtres sumériens avaient adapté leur écriture primitive à la langue sémitique, ils ont commencé à la développer en l'enrichissant des valeurs phonétiques et des combinaisons idéographiques tirées d'elle. Plus tard, quand l'ancienne langue sémitique avait cessé d'être parlée, ils ont dressé les syllabaires et les listes lexicographiques qui leur étaient nécessaires pour conserver la connaissance de cet idiome dans lequel tous les textes officiels devaient être rédigés. Les syllabaires n'étaient donc pas dressés pour expliquer la langue sacrée sumérienne aux Sémites, mais bien pour expliquer la langue sacrée sémitique aux Sumériens.

Je trouve que cette théorie rend parfaitement compte de tous les phénomènes allégués par vous. Elle ne diffère de la vôtre que par l'introduction d'un élément étranger subordonné[1], qui ne change rien aux grandes lignes que vous avez tracées de la civilisation babylonienne, et qui donne une explication parfaite d'une classe de phénomènes que vous n'avez réussi à expliquer que d'une manière bien contestable. Je me borne aujourd'hui à vous signaler comme on peut maintenant comprendre les nombreux éléments sémitiques qui se trouvent dans le sumérien, et que l'étrange dégénération des gutturales dans l'idiome sémitique, pourtant si antique à tous les autres égards, peut s'expliquer tout naturellement, sans avoir recours à votre hypothèse (à mon avis bien contestable) d'une particularité de prononciation locale, par la supposition que les prêtres sumériens l'ont écrit d'après leur thèse phonétique, tout comme un Européen non orientaliste écrit les mots arabes qu'il entend pendant son voyage, sans s'occuper des distinctions de sons qu'il ne connaît point.

Je vous serais bien reconnaissant si vous vouliez examiner cette théorie avec votre profonde connaissance de tous les points en litige et me soumettre les objections que vous pourriez y trouver. Seulement, je ne peux pas admettre la validité de votre objection principielle, qu'il ne soit pas permis de supposer l'existence d'un peuple autrement inconnu pour expliquer certains phénomènes; quand nous avons des textes montrant des formes grammaticales ne présentant aucune analogie avec celles de la langue ordinairement écrite avec les même caractères[2], nous avons le droit et même le devoir d'y

[1. Qualification bien étonnante après l'énorme rôle littéraire qu'on leur assigne pendant cinq mille ans au moins au milieu de la population sémitique. Note du 5 avril. J. H.]

[2. Ces formes sont dues au mécanisme *artificiel* de la rédaction idéographique et attestent aussi peu la présence d'une langue exotique que les dépêches chiffrées de chaque peuple. Si l'année que dure notre correspondance, au lieu d'avoir été dépensée en litiges pour ou contre des *théories* allophyles insoutenables, avait été consacrée à l'investigation des éléments matériels de la *langue apparente*, comme je vous l'ai demandé, nous aurions déjà singulièrement éclairé le problème. Note du 5 avril. J. H.]

trouver une autre langue, jusqu'à ce que le contraire soit prouvé par des faits indiscutables. La langue « apparente » est la plus forte preuve de l'existence du peuple qui doit l'avoir parlée qu'on puisse avoir[1].

Agréez, etc...

R. Brünnow.

Paris, 5 avril 1906[2].

Très honoré Monsieur,

Dans votre lettre du 30 mars je trouve d'abord, non pas une information directe sur votre opinion relative aux faits de déguisement artificiel très radical des noms propres sémitiques que je vous ai signalés dans la mienne du 14 février dernier, mais des tentatives d'invalider les phénomènes de déguisements analogues que j'y ai cités. Comme cet appui est d'ordre très secondaire, bien qu'il soit important pour l'histoire littéraire, et que, d'autre part, tout le reste se réduit à la seule assertion répétée que la langue *apparente* prouve l'existence d'un élément allophyle en Babylonie, j'ai dû, pour économiser mon temps et l'espace de la *Revue*, me borner à ajouter quelques notes au bas des pages. On ne s'attarde pas à *prouver* que les lettres chiffrées françaises, allemandes ou anglaises, n'émanent pas d'auteurs issus de races nommées X, Y ou Z[3].

D'un intérêt plus réel, et surtout plus actuel, est la deuxième partie de votre lettre, qui présente une nouvelle théorie sur l'origine et le développement de l'écriture cunéiforme, toujours

[1. Libre à vous de considérer l'*apparence* comme une *réalité*, mais ce n'est pas faire de la science. Voir la note précédente. Note du 5 avril. J. H.]

2. A l'instant même, je reçois une nouvelle lettre de M. Brünnow datée du 9 avril, en réponse à celle-ci. Les quatre pages qui la composent n'apportent pas un seul fait *vérifiable*, mais d'excessives répétitions d'affirmations en l'air. Il est inutile de publier des phrases chères aux avocats de mauvaises causes. Les annotations suivantes donneront une idée suffisante du genre.

3. Le plaidoyer de la théorie numéro 3 passe cette remarque sous silence.

sur la base de l'existence d'un peuple allophyle antérieur aux Sémites. N'importe; tout ce qui vient de vous s'impose à l'attention générale. A mon profond regret cependant, après mûre réflexion, je doute fort qu'elle soit plus solide que vos deux théories précédentes. Car, ainsi que dit l'Évangile, on ne met pas une pièce neuve à un vêtement usé.

Pour bien saisir cette troisième théorie, il faut se faire une idée exacte des périodes distinctes qu'elle suppose dans l'évolution de la graphie babylonienne.

a) Première période : Les Sumériens autochtones inventent une écriture qui finit par devenir phonétique après avoir dépassé le stade idéographique. — Aucun indice ne témoigne en faveur d'une pareille conjecture[1].

b) Deuxième période : Conquête de la Babylonie par les Sémites. — Conjecture démentie par le manque de toute solution de continuité dans l'art et dans les idées religieuses[2].

Alors auraient eu lieu les événements suivants :

1. Conservation du clergé sumérien. — Fait contraire à l'enseignement de l'histoire[3].

2. Domination de la langue sémitique primitive. — Comment sait-on que cette domination n'a déjà pas cessé avant la prétendue conquête?[4]

3. Adaptation faite, par le clergé sumérien, de son écriture à la langue primitive des maîtres, en ajoutant des idéogrammes tirés d'elle. — La surcharge de nouveaux idéo-

1. L'infatigable avocat me demande de nouveau quels sont les indices de l'origine sémitique. Je les ai donnés abondamment au courant de cette correspondance et dans plus de trente autres mémoires. Évidemment, on veut me lasser; ce moyen n'a rien de commun avec la science. Voir, du reste, les notes précédentes.

2. Partout où il y a irruption persistante de peuples ou d'idées exotiques, l'art, ainsi que la religion des autochtones, subit une transformation. L'art oriental se ressent de l'influence grecque et le panthéon romain se modifia au contact avec les Hellènes.

3. Non pas uniquement « sans analogie, » comme vous le dites. Il faut rester dans l'exactitude scientifique.

4. En omettant le mot « primitive, » c'est-à-dire celle qui possédait encore les gutturales disparues plus tard, vous m'attribuez un enfantillage qui m'égaie.

grammes était parfaitement inutile, aussi bien pour leur propre idiome que pour celui des Sémites dont, par une *lubie inouïe*, ils se seraient constitués les tuteurs[1].

c) Troisième période : Le sémitique primitif disparaît de l'usage commun et devient langue sacrée. — Pourquoi le sumérien primitif ne l'a-t-il pas suivi dans la tombe[2] ?

Il arrive alors ceci :

1. La langue populaire se désagrège en dialectes locaux privés de tout prestige. — Et les dialectes sumériens, *emeku*, *emesal*, etc.[3], pourquoi ont-ils obtenu l'honneur de devenir littéraires?

2. Les prêtres sumériens dressent des syllabaires et des listes lexicographiques dans le but, non pas d'expliquer les textes sacrés sumériens aux Sémites, mais la langue sacrée sémitique aux Sumériens.

Tel est le schéma de la troisième théorie que vous venez d'esquisser; mais est-elle viable?

N'étant pas doué d'une vue assez perspicace pour explorer les brumes de la préhistoire, je limiterai mon jugement à la période la plus récente, *c*, 2, et ce jugement, je le dis franchement, est que le fond même de cette théorie ne peut se soutenir un seul instant, parce qu'il est contredit par la nature des faits qui ont été déjà invoqués par moi au début de notre discussion.

Dans ma lettre du 17 mai 1905 (*Revue sémitique*, 268-271), j'ai appelé votre attention sur un passage où, dès 1878 (*Mélanges de critique et d'histoire*), j'ai montré que l'emploi vague du sumérien DAM, en face de la limpidité des deux termes sémitiques *mutu*, « mari, époux, » et *aššatu*, « femme, épouse, » ou encore la vague réduplication HVL-HVL-BI, correspondant au sémitique *hidâtu u rišâtu*, « joie et allégresse, » prouvaient l'originalité de la rédaction sémitique[4]. Vous avez

1. Pas de réponse.
2. Réponse, néant.
3. Sur ces fantasmagories, voir *Revue sémitique*, 1905, pages 45-53.
4. Vous ne parlez que de DAM seul ; votre *List* pullule pourtant d'idéogrammes analogues ; entre autres AN, TVR, NIN, etc., qui signifient à la fois respectivement : « dieu et déesse, » « fils et fille, » « seigneur et dame ».

finalement reconnu le bien-fondé de mon argüment, mais ces faits, qui se vérifient dans les textes « bilingues, » excluent irrévocablement la possibilité de voir dans la rédaction « sumérienne » l'explication du texte assyrien[1]. On n'explique pas ce qui est parfaitement clair par ce qui est vague et équivoque[2].

Puis, que faites-vous des formes « sumériennes » multiples, pures ou mixtes des noms propres? Ont-ils pour but d'interpréter les formes sémitiques afférentes?

Non moins lucide est la composition des syllabaires. J'extrais deux exemples du syllabaire C. Le signe GIR, lu *gir* et nommé *giru* a, dans la quatrième colonne, les mots sémitiques *zuqaqipu*, « scorpion, » *paṭru*, « épée, » *padanu*, « chemin, route, » *birqu*, « éclair[3]; » de même le signe IM, lu *imi* et nommé *immu* a, en face de lui, les mots *šamu*, « ciel, » *irṣitu*, « terre, » *ahu*, « rivage, » *ṭiṭu*, « argile, » *šâru*, « vent, » *zunnu*, « pluie, » *duppu*, « tablette »[4]. Il est évident que ce ne sont pas les idéogrammes GIR et IM qui interprètent respectivement les deux groupes de mots sémitiques précités, mais que, au contraire, ces derniers expliquent les différentes valeurs attachées aux signes GIR et IM en qualité, non de mots réels, — aucune langue au monde ne désigne tant d'objets si distincts par un seul et même mot, — mais en qualité d'idéogrammes vagues et polysèmes. Le profit est double. Pour l'examen qui nous occupe, ces preuves matérielles suffisent à entraîner la conviction. La troisième théorie s'effondre également par la base comme un château de cartes quand on retire celle qui soutient l'ensemble[5].

1. La colonne sumérienne occupe toujours le premier rang en contradiction avec votre conjecture.

2. Explique-t-on *maritus et uxor* par *conjux et conjux* ou *lætitia et gaudium* par *lætitia et lætitia?*

3. Vous gardez le silence.

4. Au sujet de la curieuse association « ciel » et « terre, » vous vous tirez d'embarras en attribuant une erreur au scribe. Personne ne l'admettra et d'autant moins que votre *List* en fournit de nombreux autres exemples.

5. Je profite de cette occasion pour vous remercier d'avoir reconnu le mécanisme du *rébus* en « sumérien ». Que d'injures j'en ai reçues de tous les côtés! Mieux vaut tard que jamais.

En s'efforçant de maintenir l'existence des Sumériens, les meilleurs esprits perdront leur clairvoyance naturelle. Celui qui sème le vent antéhistorique moissonne la tempête antihistorique.

Arrière les théories bleues! En avant les recherches modestes et solides des faits contrôlables!

Agréez, très honoré Monsieur, l'assurance de mes sentiments les plus distingués.

Tout à vous.

J. Halévy.

Encore l'Inscription araméenne d'Éléphantine.

Le récent fascicule de l'*Ephemeris* (2ᵉ Band, 2ᵉˢ Heft, 1906) examine de nouveau cette inscription que j'ai étudiée il y a deux ans dans la *Revue sémitique* (janvier 1904, p. 67-78), sur la base de la première interprétation de M. Euting. Je crois utile de mettre les lecteurs au courant du progrès effectué pendant cet intervalle dans l'intelligence de ce texte si intéressant.

A. l. 1. Les traces du premier mot [ ]חנגן, conjecturalement reconstitué [מ]חחנגן, restent aussi douteuses qu'auparavant. — Le mot suivant [א]נחנה semble assez sûr. — Le troisième mot mutilé נדגן.., combiné en בינדגן, « serviteurs, » a été proposé à titre d'une conjecture, faute de mieux. M. Andreas, consulté par Lidzbarski, la trouve « *nach jeder Richtung verfehlt,* » sans voir que j'ai signalé moi-même les difficultés qu'il y oppose, savoir le ג au lieu du ב ancien et le י de בין. Quant à l'assertion qu'au temps de Darius II, *bendegân* ne pouvait avoir (dans la langue populaire) que le sens d'un génitif pluriel, nous en doutons d'autant plus qu'à la page 214 (note 2) il écrit : « *Es steht sicher das zur Zeit des Darius II, die Sprache der Perser, durch den Abfall der auslautenden Vokale und Diphtonge sowie der auf Nasale (n. u. m.) endigenden Schlusssylben, in dasjenige Stadium ihrer Entwickelung getreten war, das als älteres Mittelpersisch bezeichnet werden muss.* » J'ai dit la même chose *Revue sémitique*, 1904, p. 173-174.

L. 3. Le mot חנוב, analysé חַ־נוּב (*ḥa-nub*, « maison d'Or » = Serapeum de Memphis), d'après M. Spiegelberg, est plutôt le dieu égyptien *Ḥnum*. — J'ai soutenu le premier qu'on doit voir dans יב (de ביב) le nom de la forteresse; cette opinion est acceptée sans me citer; l'identification de ce nom (en grec Ιέβ) avec la ville d'Éléphantine est due à M. Clermont-Ganneau.

L. 4. Rien de saillant au sujet des mots המונית et וידרנג. Au lieu de פרחרך, M. Andreas lit פרתרך = p. *frataraka*, « commandant » (*Befehlshaber*) : « X, qui était commandant ici (תנה). »

L. 5. Pas de nouvelles tentatives sur יובנא et זכו.

B. L. 1. Ma lecture בְּנָה (pour בְּנֵי) est adoptée sans citation. — Je ne comprends pas la traduction : « *Nun ist jene Mauer in die Bresche der Festung hineingemauert.* »

L. 2. Pour le mot הַנְדִּין, la traduction de M. Clermont-Ganneau par « corps de troupes » (ordinairement de dix mille hommes) me paraît très vraisemblable; le terme « masse » (*Haufe*, Andreas) est trop vague.

Sur אזד, M. Andreas fait la remarque suivante : « אזד, le même mot que אַזְדָּא (Daniel, II, 5) est l'ancien perse *azdâ*, perse moyen *azd*, arménien *azd*, « annonce, avis » (*Kunde, Nachricht*) ». Cette interprétation fait éclore la phrase entortillée que voici : « *Wenn zuverlässige Nachricht seitens der Richter, der Polizeibeamten und der Geheimagenten, die in der Südprovinz beamtet sind, gegeben wird (oder werden sollte), dann wird sie (die Nachricht) sich unseren Herrn als übereinstimmend mit dem herausstellen, was wir gesagt oder klar ausgesprochen haben* » (Lorsque l'avis exact sera donné de la part des juges, des employés de police et des agents secrets qui fonctionnent dans la province du sud, alors cet avis se montrera à notre seigneur conforme à ce que nous avons dit et clairement prononcé). Je crois qu'ils pouvaient dire plus simplement : « Que notre seigneur s'informe auprès de ses fonctionnaires si nous disons la vérité. » Puis, comment אזד יתעבד peut-il signifier « donner avis » (*Kunde geben*)? Enfin,

l'intervention des divers juges de la province devient encore moins claire que dans ma traduction provisoire.

Quant au rapprochement biblique, j'ai le regret de le récuser nettement. La phrase Daniel, II, 5, מִלְּתָא מִנִּי אַזְדָּא[1]. si אזדא signifie « avis, » aboutit au non-sens « la chose de moi avis; » de même, verset 8 אַזְדָּא מִנִּי מִלְּתָא, « avis de moi la chose ». En réalité, אַזְדָּא vient du verbe אזד, synonyme de אזל (f. אֲזַלָא), « aller, » qui est en usage dans le Talmud : נפק אזד, « (le démon) sortit et s'en alla » (Meʿîla, p. 17, 2, recension du ʿ*Aruk*), au pluriel אזדו, et constamment dans la locution dialectique אזדון (Targum Qoheleth, אזדו לטעמיהון, « (ces docteurs) vont (se conforment) à leur manière de voir ». Les deux phrases en question signifient donc, l'une : « la chose (= le songe) est partie de moi; » l'autre, avec inversion « (elle) est partie de moi, (savoir) la chose, » c'est-à-dire « le songe m'échappe »[2]. Il n'a donc rien de commun avec le perse *azdâ*, *azd*. Les innovations sont désirables, mais à la condition d'être admissibles.

Un dernier mot. Je suis le seul jusqu'à présent qui ai donné une explication de l'origine du terme obscur תפתיא (ici et Daniel, III, 2-3), « commandant, » en le faisant venir du susien *tepti*, « qui donne des ordres, commandant ». Cette explication est passée sous silence, visiblement parce que l'*oracle consulté* fit défaut. Je suis parmi les auteurs qui sont nés sous une drôle d'étoile : quand les *Scientifiques* ne peuvent pas les critiquer, ils les ignorent.

J. HALÉVY.

1. Pour la vocalisation אַזְדָּא pour אַזְדָא, cf. הַתְמָה (Daniel, VI, 18), סַתְרֵה (Ezra, V, 12).

2. Les Septante traduisent de même : Ὁ λόγος ἀπ' ἐμοῦ ἀπέστη et ὅτι ἀπέστη ἀπ' ἐμοῦ τὸ ῥῆμα.

BIBLIOGRAPHIE

The Book of Job in the revised Version, edited with Interductions and brief Annotations by S. R. Driver. Oxford at the Clarendon Press, 1906.

Le but de ce petit volume, ainsi que le savant éditeur le dit dans la préface, est d'expliquer la Version revue (*revised Version*), qui fait autorité dans le protestantisme anglais, de manière à rendre ce poème intelligible à un lecteur du livre de Job d'éducation ordinaire. Les difficultés résident tantôt dans l'effort qu'il faut faire pour suivre l'argument, tantôt dans les expressions obsolètes ou n'ayant plus le même sens que dans l'ancienne langue, tantôt enfin dans la rencontre de coutumes, d'opinions ou de modes de penser avec lesquels il n'est pas familier. Le nom de M. Driver garantit que la tâche a été splendidement et consciencieusement accomplie. Une excellente préface offre l'orientation la plus complète pour toutes les parties du dialogue et des notes instructives complètent et récompensent l'attention captivée. Nous nous bornons à soumettre au savant critique quelques remarques au sujet de certains points qui nous ont frappés au courant de l'agréable lecture.

P. VIII. La conclusion qualifiée « illogique » que la souffrance, surtout la souffrance aggravée, était nécessairement la conséquence d'un péché antérieur (Luc, XIII, 1-4), a été tirée par Jésus en personne, mais le motif allégué par le même pour expliquer la cécité de naissance de l'homme qui se trouvait près de lui, n'a rien de commun avec l'esprit juif. — P. X. Le drame de Job, profondément individuel et enraciné dans un milieu étranger, permet difficilement de regarder Job comme le type du pieux Israélite souffrant. Le problème est plus général. — P. XI-XII. Il aurait fallu marquer la grande différence entre le *Satan* de Job et son développement post-biblique. — La traduction de גֹּאֲלִי (Job, XIX, 25) par « mon vengeur » (*my Vindicator*) vaut moins que la traduction courante « mon sauveur. » en le sens matériel et biblique du mot. — Les distiques suivants sont corrompus dans le texte hébreu et intraduisibles. Notamment, מִבְּשָׂרִי ne peut pas signifier « sans ma chair » (*without my flesh*). — P. XXIII. Impossible de dater le poème de Job au siècle qui suivit le retour de l'exil. L'Idumée était alors déjà occupée par une race différente (les Nabatéens), et le reste des anciens habitants s'établit dans la Judée méridionale, événement qui a encore rendu plus acerbe la haine des Juifs depuis la participation des Iduméens à la destruction de Jérusalem (Obadia, 9-16; Psaumes, CXXXVII, 7). Au commencement du règne de Joakim, les Iduméens figurent au contraire en tête d'une ligue de peuples voisins faisant cause commune avec les Judéens (Jérémie, XXVII, 11). Ce moment de trêve sympathique entre les nations rivales était des plus pro-

pices pour le poète juif, pour transférer la scène de Job dans une région iduméenne, sans trouver d'objections parmi ses compatriotes. Aussi est-il qu'Ézéchiel mentionne Job parmi les hommes les plus vertueux des peuples non juifs (Ézéchiel, XIV, 14-20), et ce fait vient directement du poème rédigé antérieurement, et non pas d'une soi-disant tradition populaire qu'on invoque à tout propos sans le moindre fondement. Enfin, le groupe des malédictions Jérémie, XX, 14-18, sans connexion avec les versets précédents, se trahit par le désordre et l'exagération des figures, comme un remaniement enflé de Job, III, 3-26, restreint au cas particulier du prophète. Il va sans dire que ces remarques secondaires laissent absolument indemne le fond de la *cross examention* du savant auteur, et c'est avec plaisir que je recommande cette édition, aussi commode qu'instructive, à tous les amis des études bibliques.

Archives marocaines. Publication de la Mission scientifique des *Archives marocaines*. N. Slousch, *Étude sur l'histoire des Juifs et du judaïsme au Maroc*. Paris. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28. 1906.

M. N. Slousch, avantageusement connu comme bon hébraïsant et très versé dans la littérature juive de toutes les époques, vient de combler, par la présente étude, une lacune qui se fait sentir dans l'histoire de la diaspore juive. En se proposant d'écrire l'histoire des Juifs et du judaïsme au Maroc, il a été amené par la nature même du problème à élargir le cadre primitif à l'ensemble du Maghreb, c'est-à-dire de l'Afrique du nord en général, afin de pouvoir rattacher le judaïsme marocain à celui de l'Égypte et de son berceau palestinien. Il nous donne ainsi beaucoup plus que le titre ne le promet, et nous lui en savons gré parce que l'assemblement des données dispersées dans une masse d'ouvrages de tous genres, et souvent peu accessibles au public, demande de longues recherches. L'auteur a compulsé les dernières découvertes épigraphiques et largement puisé dans les œuvres de nos érudits algériens. En un mot, il a fait le possible pour disposer, dans un ordre chronologique, les faits et les légendes disparates qui lui semblaient entrer dans son cadre, ou y répandre quelque nouvelle lumière. C'est une première tentative de classement méthodique et préparant des triages plus sévères, relatifs à la valeur intrinsèque des données et des déductions au point de vue de la réalité historique, car un nombre considérable des citations inférées peuvent donner lieu à des explications tout autres, voire même à des doutes encore plus tranchants. Il est à désirer que ce triage indispensable soit effectué le plus tôt possible, afin que le savant auteur puisse en faire son profit dans une seconde édition qui, nous l'espérons, ne tardera pas à devenir nécessaire. Les remarques ci-après seront peut-être de quelque utilité.

P. 6. Isaïe, XIX, 18-19, n'a rien à voir avec la Cyrénaïque, pas même avec le temple d'Onias. Les Alexandrins y ont vu une prédiction relative à ce sanctuaire, mais l'explication allégorique prouve précisément l'antiquité du passage. Pour le sens, voir mes *Recherches bibliques*, II, p. 365-371. — P. 7. Entre le mot berbère *mazigh* et le mot sémitique מצרים. « Égypte, » il n'y a aucun rapprochement à faire. P. 18. La prétendue inscription transmise par Procope, au sujet de la fuite en Afrique accomplie par les Chananéens chassés de Palestine au temps de la conquête israélite, a été forgée en grec par un hélléniste qui, en suivant les Septante, transcrit le nom du père de Josué *Navé*, au lieu de la forme hébraïque *Nun*. — P. 15. Dans le Talmud, ערבאי signifie « nomades » en général; le passage du Targum Chroniques, I, ne veut donc pas dire que les Africains sont des Arabes. — P. 20. Les légendes judéo-babyloniennes sur R. Aqiba, comme sur toute la révolution de Bar-Kokeba, sont tellement confuses que l'histoire n'en peut tirer rien qui vaille, sauf la constatation que les mots hébreux קשיטה et כורה étaient encore employés dans certains dialectes sémitiques hors de la Palestine. — P. 22. Comment le nom topique בקעת ידום rappelle-t-il la Libye punique? — Ces exemples, dont le nombre aurait pu être aisément accru dans l'examen du reste de l'ouvrage, suffiront pour persuader l'auteur combien son premier essai demande des améliorations dans les citations rabbiniques seulement. Je n'ai pas touché à la question historique proprement dite. Je me contenterai de conseiller plus de méfiance à l'égard des facéties évidentes pareilles à celles de Eldad le Danite et consorts. Les légendes des indigènes mêmes sont, en grande partie, la répercussion d'aggadoth juives étrangement altérées, et ne doivent être mentionnées qu'à titre de figurantes de dernier ordre. Dans l'état de nos connaissances actuelles, il faut se garder de donner aux quelques faits d'histoire documentée une couleur romanesque ou épique qui ne convient guère au caractère juif. Corrigé et remanié par l'auteur, cet essai pourra compter sur les suffrages unanimes des historiens.

Kondordanz zum Targum Onqelos, herausgegeben von Emil Beredek. Alfred Töpelmann. Giessen, 1906. (Beihefte zur *Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft*. IX.)

Après les Concordances de plusieurs versions de l'Ancien Testament, commes celles des Septante et de la Vulgate, une Concordance du Targum Onqelos sur le Pentateuque a sa raison d'être, et la publication d'une telle aurait sa place dans cette catégorie d'œuvres utiles aux études bibliques. La Concordance que nous donne M. Beredek est, en réalité, un vocabulaire hébreu-targum Onqelos et targum Onqelos-hébreu. Le titre devait donc porter : *Correspondances hébréo-targumiques dans la version d'Onqelos*. Outre le titre pas bien à propos, on s'étonne de voir

l'auteur suivre l'ordre des racines hébraïques et s'engager ainsi, sans aucune nécessité, dans un réseau de conjectures injustifiables, comme par exemple אבע · אנב · אפת, איה · דיה ?), חפס. Puis, la tâche a été vraiment trop simplifiée en présentant les vocables targumiques dépourvus, non seulement de la désinence א, mais de toute vocalisation. Comment un lecteur curieux saura-t-il lire המינין (*hamînîn*, *hemyânîn* ou *himyânîn?*), סלו (*s*ᵉ*law* ou *salw?*), רביתא (*rebitha* ou *ribbitha?*), et une foule de mots analogues à lectures équivoques? Enfin, à quoi peut servir, sinon à étonner le lecteur, une indication telle que : נָבָל paraphrasé (*umschrieben durch*) דקבילו אוריתא, ou חלמיש paraphrasé ותבי כרכין? L'intérêt scientifique m'oblige donc à dire, en dépit de mon profond regret, qu'une concordance d'Onqelos demeure encore un desideratum des études bibliques et judéo-araméennes.

Judah Messer Leons Commentary on the « Vetus Logica ». A Study based on three Mss. with a Glossary of Hebrew logical and philosophical Terms, by Isaac Husik. Late E. J. Brill. Leyden (Holland), 1906.

Thèse doctorale présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université de Pensylvanie, à Philadelphie (États-Unis d'Amérique), en 1903, et considérablament augmentée dans la suite. Le mémoire analyse le commentaire hébreu composé en 1480, par Juda Messer Leon de Mantoue, sur la *Vetus Logica* d'Aristote, introduite de bonne heure chez les Juifs d'Orient par des versions arabes. Messer Leon a aussi connu la traduction latine de Burleigh et s'en est servi pour l'explication du texte d'Averroes paragraphe par paragraphe, mais divisés en plusieurs sections plus menues. M. I. Musik a su s'orienter aisément dans cette littérature hébraïque du moyen âge, si peu accessible aux hébraïsants communs, à cause surtout des termes techniques propres au langage philosophique, grâce à ses remarquables connaissances des sources arabes et classiques. La discussion relative aux sources si diverses et aux opinions si nuancées des philosophes, prête un réel intérêt au docte mémoire, et l'index facilite l'intelligence des termes techniques.

Die biblische Exegese in ihren Beziehungen zur semitischen Philologie. *Antrittsvorlesung* gehalten in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin an 2. Mai 1905, von Dr. A. S. Yahuda. Berlin, 1906.

Bon point d'abord à la communauté juive de Berlin qui, unique à ma connaissance, possède un collège (*Lehranstalt*) particulièrement consacré à la science du judaïsme. La leçon d'ouverture par laquelle M. Yahuda l'a inauguré, il y a un an, montre que l'administration a eu la main heureuse dans le choix du titulaire. Dans ce cours

introductoire, le savant professeur trace, avec des exemples à l'appui, la grande importance de l'arabe pour l'exégèse biblique, notamment de l'arabe dit vulgaire, vivant encore aujourd'hui sous un grand nombre de formes dialectales. Contrairement à l'opinion de Delitzsch, qui regarde l'assyrien comme le sanscrit des langues sémitiques, il maintient la position plus archaïque de l'arabe et n'accorde la palme à la comparaison avec l'assyrien que dans le cas où il s'agit de conceptions d'un état culturel plus avancé. C est, à peu de détails près, l'opinion que je soutiens moi-même depuis longtemps, sauf à assigner un rôle plus important encore à l'influence permanente de l'araméen, qui constitue, selon moi, le noyau primitif de l'hébreu. Le silence gardé sur la nécessité de consulter fréquemment aussi la langue éthopienne (*gueez*) avec ses dialectes vivants, vient probablement d'un manque de temps. Quelques-unes des interprétations proposées peuvent être contestées[1], mais, en tout état de cause, la carrière du savant professeur est pleine d'excellents pronostics pour la nouvelle institution.

Die Religion Babyloniens und Assyriens, von Morris Jastrow. 9. Lieferung. Alfred Töpelmann. Giessen, 1906. — *A new aspect of Sumerian Question*, par le même. (Reprinted from the *American Journal of Semitic Languages and Literatures*. Vol. XXII, nº 2. January 1906.)

La publication du grand ouvrage de M. Jastrow sur la religion de la Babylonie et de l'Assyrie de l'édition allemande suit son cours régulier, et en est arrivée à la neuvième livraison contenant la fin de chapitre XVIII (complaintes et prières de pénitence) et une bonne partie du chapitre XIX (l'émission des oracles, *das Oralkelwesen*). Traduction et notes se maintiennent à la hauteur des livraisons précédentes. On lira avec un intérêt particulier la série des passages parallèles des hymnes assyriens et des psaumes hébreux (p. 134-137) Comme moi, M. Jastrow rejette l'idée d'un emprunt direct à la littérature babylonienne, mais il me semble aller trop loin en attribuant à l'influence babylonienne l'élaboration et l'achèvement provisoire du système religieux et de la loi cérémonielle. Après le règne de Cyrus, la décadence de la Babylonie marchait à pas rapides et perdit toute influence civilisatrice sur l'Asie occidentale. Les ironies d'Isaïe II sur la sagesse chaldéenne montrent clairement le mépris qu'on en avait alors dans les milieux juifs. En dehors des noms des mois postexiliques, je ne trouve absolument

1. Dans בעד השלח, le mot שלח désigne difficilement le « mur extérieur » (*die äussere Mauer*); la préposition serait alors מן ou מעל et non בעד. Par שלח, il faut entendre le grillage de la fenêtre, שְׂבָכָה (II Rois. I, 2).

rien qui vienne directement de Babylone, pas même les noms des planètes et les *omina* du Talmud.

La *Correspondance sumérologique* inaugurée entre M. Brünnow et moi dans la *Revue sémitique* (avril 1905) a attiré l'attention de M. Jastrow, qui est à la fois un excellent historien et un antisuméristes convaincu. Dans l'article, il expose l'objet de la discussion à des lecteurs américains, en immense majorité *suméristes de confiance*, et fait connaître quelques-unes des raisons saillantes qui m'ont obligé à contester la réalité du peuple sumérien et de la langue que les assyriologues lui attribuent. L'article aurait beaucoup gagné à être plus concis ; mais, en combattant la première thèse de M. Brünnow, qui assignait la création des cunéiformes à un peuple autre que les Sémites et les Sumériens, M. Jastrow ne savait pas encore que le savant professeur de Bonn y a renoncé peu de temps après. Il verra aussi qu'à l'heure présente M. Brünnow en est à sa troisième théorie, d'après laquelle la version sumérienne des textes « bilingues » aurait pour but d'enseigner aux « Sumériens » la langue sacrée des Sémites. M. Jastrow fait justice du laborieux *Sumerian Lexicon* de Prince, si plein de vains efforts pour sauver l'existence de ce prétendu idiome préhistorique.

Alfred Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*. Vol. II. Genève, 1906. — Ch. Virolleaud, *Babyloniaca*. Études de philologie assyro-babylonienne. Fascicule I. Paris. Paul Geuthner, 68, rue Mazarine. 1906.

M. Alfred Boissier, à qui nous devons déjà des travaux remarquables sur les textes divinatoires assyro-babyloniens, publie dans ce second volume un *supplément* réunissant, dans sa première partie, une série de textes oniromantiques. La plupart de ces tablettes sont inédites. L'interprétation des choses vues en rêve appartenait à une classe de devins très respectés dans la haute antiquité, qui, en Babylonie, est devenue un objet d'observations extrêmement minutieuses. Le lecteur s'y oriente sans peine, grâce à la transcription et à la traduction interlinéaire qui accompagnent les nouveaux textes. Par suite de la polysémie des idéogrammes, le sens de bien des phrases reste douteux. La clé sémantique est le symbolisme souvent mêlé de jeux de mots étymologiques des plus légers : « S'il examine ou porte un arc (*qašta*), il aura du butin (*kišitti*); s'il le laisse tomber (*ittanasuh*), il sera dépouillé (*nisih qâti iši*). » Les notes abondent de remarques intéressantes, parmi lesquelles les nombreux parallèles extraits du traité d'Artémidore.

M. Charles Virolleaud, qui a fourni un bon nombre d'observations et de corrections utilisées dans l'ouvrage précédent, a continué à son propre compte ses études dans le genre augural. Le fascicule I de ses *Babyloniaca* donne la transcription corrigée de cinq textes relatifs aux pronostics sur l'issue de diverses maladies, dont quatre

sont tirés du recueil de M. Boissier et un de celui de M. Reissner. Ils sont suivis d'un index des mots contenus dans ces textes. L'activité bien connue du jeune assyriologue fait prévoir que la suite ne tardera pas longtemps à paraître.

Ephemeris für *semitische Epigraphik* von Mark Lidzbarski. Zweiter Band, zweites Heft. Mit 28 Abbildungen. Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker). Giessen 1906. — *Ueber den Ursprung des kanaanäischen Alphabets*, von Franz Praetorius. Berlin. Verlag von Reuther et Reichard. 1906.

Après un long intervalle, la suite de l'*Ephemeris* a apparu avec ses qualités de recueil de travail indispensable. Comme d'ordinaire, les inscriptions phéniciennes et puniques forment la tête de file et viennent de fouilles françaises dans l'Algérie et la Tunisie. Je ne connais ces trouvailles que par l'intermédiaire de l'*Ephemeris;* notre snobisme actuel cherche la renommée au dehors des frontières, où des copies et des estampages sont envoyés immédiatement après la découverte, tandis que les épigraphistes français sont laissés dans une complète ignorance de leur existence même. En fait d'Hebraïca, le nouveau se borne à quelques ossuaires hébréo-grecs. Au contraire, la partie araméenne se distingue par une abondance remarquable, et parmi elle les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine[1] et les ostraca de l'Égypte moyenne (?) sont les plus intéressants, mais aussi les plus difficiles à interpréter. Les courtes bilingues araméo-assyriennes, publiées par Stevenson et Clay, sont reproduites avec grand soin. En général, le recueil répond splendidement à sa destination comme œuvre de travail et de références. Il est naturellement entremêlé de remarques critiques sur les travaux des autres, mais, chose singulière, les points sur lesquels M. Lidzbarski est d'accord avec l'auteur critiqué restent souvent sans être spécialisés. Un exemple : De toutes les innovations de M. Bruston relativement à l'interprétation du texte d'Ešmunazar, M. L. n'accepte que celle du groupe אדממהמת, mais ne dit point en quoi elle consiste, et je l'ignore encore à l'heure qu'il est. Un article qui pouvait manquer sans désavantage est celui qui se trouve à la tête du précieux fascicule et consacré aux noms des lettres de l'alphabet. Le contenu est plus sobre que le titre, car il se borne à l'explication de cinq noms. צדי viendrait de צעד, « avancer, enjamber » (*schreiten*), parce que la lettre a la figure d'un tréteau à marches, et que, dans l'ancien poème Genèse, XLIX, 22, il y a בנות צעדה עלי שור; il faut donc supposer que l'enjambeur hébreu a dégringolé plus tard, témoin : שאול צעדיה יתמכו (Proverbes, v, 5); טית, malgré l'éthiopien *ṭait*, serait contracté de מַעֲנַת, « paquet, » parce que les paquets sont

1. Voir plus haut p. 280.

représentés sur les monuments égyptiens comme entourés de cordes en croix oblique; puis une discussion sur la question de savoir si le verbe טען (Genèse, XLVII, 17) a été emprunté par le phénicien à l'araméen ou bien une forme existant déjà au deuxième millénaire en phénicien, à côté ou à la place du צען primitif! Pour d'autres, טען signifie uniquement « charger, » sans égard à la manière d'attacher la charge. A l'opposé de θῆτα (pour θῆντα), Ζῆτα = héb. זַן, « arme, » viendrait de זַיִת, זֵית, grâce à sa ressemblance à une branche (!) d'olivier. קוֹף serait tiré de קֹבַע = קוֹבַע (!), « casque militaire; » סבִּך, enfin, serait pour סבך, le latin *sambucus*, emprunté aux Sémites. Nous apprenons en passant que le membre de phrase de l'inscription d'Ešmunazar אש תפס אית הארן ז signifie : « Qui te heurtes contre ce sarcophage (*der du auf diesen sarg stossest*), parce que פסה semble un *Lautwandel* de פגע, car גע = ס! L'article occupe quinze pages bourrées de notes fort érudites. Nous aurions désiré savoir, au préalable, si les lettres qui portent les noms clairs *aleph*, *bêt*, *gimel*, *dalet*, *yod*, *kaph*, etc., offrent réellement les figures des objets respectivement appelés : bœuf, maison, chameau, porte, main, paume, etc., car c'est le point de départ de toute sa thèse. Évidemment, on ne pense pas à tout.

Dans les derniers temps, on a vaguement émis l'opinion que l'alphabet phénicien pourrait bien tirer son origine des écritures égéenne ou crétoise encore non déchiffrées. M. le professeur Fr. Praetorius, de Halle, se place sur un terrain plus solide en essayant d'identifier onze lettres de l'alphabet avec onze signes syllabiques de l'écriture chypriote. Nous n'avons *à priori* aucun préjugé contre des théories nouvelles. Nous attendons que l'essai du savant professeur de Halle soit complété par l'autre moitié de l'alphabet pour pouvoir nous faire une opinion raisonnée. J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre de Habacuc.

(Suite et fin.)

Tel est le lien intime et logique qui fait des trois chapitres de notre poème un ensemble harmonieux et littéraire de haute envolée, mais d'une limpidité parfaite. La tâche peu enviable d'y distiller le poison du mysticisme dissolvant a été tapageusement entreprise par l'École ; on verra plus bas avec quel succès scientifique, car le succès de corporation a peu de poids en matière exégétique, où les erreurs se maintiennent avec une ténacité digne d'une meilleure cause.

Voici donc ce coup de ciseaux qui sépare le chapitre III des deux précédents :

« Par les épigraphes et notes dont le poème est pourvu, Kuenen déduit qu'il est emprunté à un psautier destiné au chant cultuel, et émet par conséquent des réserves justifiées contre sa composition par Habacuc, réflexions qui ne peuvent être écartées par la circonstance qu'il est rattaché par II, 20, au chapitre précédent (W.). »

Cela s'appelle aller vite en besogne. Même en admettant l'exactitude de l'observation, on ne voit pas encore pourquoi cette prière à laquelle le verset précédent prépare la voie, ne pouvait entrer dans un recueil de psaumes et recevoir les épigraphes et les notes d'usage dans cette littérature, additions que le codificateur du livre de Habacuc aurait ajoutées au

texte. On ne voit pas non plus pourquoi le prophète lui-même n'aurait pu destiner cette dernière partie de sa composition à être chantée dans le culte du temple. La déduction de Kuenen laisse donc bien à désirer et nous pouvons la laisser à l'écart. La remarque suivante du savant rallié mérite-t-elle un meilleur sort?

Si la prière ne se rapporte pas à la crise chaldéenne, à quelle autre crise se rapporte-t-elle et quel est celui dont elle exprime le désir? Voici le renseignement fourni par les critiques :

« La communauté parle ici. Elle se rappelle bien avec *terreur* du premier acte de Yahwé, qui lui a pour ainsi dire donné la vie; elle supplie néanmoins : Renouvelle ton acte au milieu des années » (*Sie erinnert sich zwar mit schrecken der ersten grossen That Jahves welche ihr gleichsam das Leben gab, aber dennoch bietet sie: Erneuere dein Werk inmitten der Jahre*).

Ai-je bien lu? La communauté se souvient *avec terreur* (*mit Schrecken*) du premier acte de Yahwé accouru au secours de son peuple, pour le délivrer des Égyptiens qui le poursuivaient à travers la mer Rouge! J'ai toujours cru, avec tous les auteurs bibliques, que cet acte de Yahwé constituait au contraire une manifestation d'extrême bienveillance à l'égard de son peuple élu, et que celui-ci en était on ne peut plus heureux (Amos, II, 10; III, 1; Jérémie, II, 2; Isaïe, XLIII, 11-14). Je suis même prêt à pousser la complaisance jusqu'à entendre par יָרֵאתִי la crainte respectueuse et admirative, de révérence et d'adoration, qui réside souvent dans יָרֵא ou יִרְאָה en style religieux. mais cela est impossible en face de la reprise III, 10, offrant l'image terrifiante du « jour de détresse, » ayant pour cause le peuple qui nous attaque par ses bandes pillardes (עם יגודנו). Nous expliquerons tout à l'heure la portée exacte de cette désignation. C'est donc au moment d'une crise guerrière imminente que cette prière a été composée, et les mots שמעתי שמעך יראתי peignent une situation critique de l'histoire d'Israël, savoir celle du dernier abaissement, dans le temps présent; ainsi : Yahwé! J'ai entendu ton annonce (relative à la domination des Chaldéens) et je suis saisi de crainte. Si l'on met ces paroles dans la bouche d'une communauté postexilique, on

assume la responsabilité de spécifier la nature de cette crise et à quelle époque elle est arrivée. On ne voit cependant rien de ce genre dans la longue exposition qui suit :

« La fondation au passé de la théocratie doit, après sa décadence dans l'intervalle, être suivie d'une restauration. La naissance de l'enfant, devenu vieillard « au milieu des années, » est une renaissance désirable pour le résultat final, bien qu'elle ne se passerait pas sans douleurs violentes (*wenn gleich sie nicht ohne gewaltige Wehen vor sich gehen wird*). De חיּיהו בקרב השנים, il ressort clairement que la crise du monde qui appartient au passé et qui est née de la sortie d'Égypte d'Israël, est décrite ici comme modèle et prélude de la crise future, de laquelle sortira un Israël nouveau. Comme μαρανα θα (Apocalypse, XXII, 20), le cantique a été aussi compris par l'écrivain de II, 20. Mais devant le récit, la prière et l'espérance reculent complètement en arrière. Le poète semble croire qu'avec la description enthousiaste de l'ancien acte de salut, il représente aussi *eo ipso* l'acte nouveau ; on reste souvent en doute s'il parle de l'acte passé, afin de laisser deviner celui de l'avenir, par analogie, ou bien s'il pense directement à l'acte de l'avenir et le peint seulement avec les couleurs du passé. »

Cette dernière remarque sera, je l'espère, périmée par mon commentaire qui montrera l'origine du malentendu. Le premier, sauf le rappel au μαρανα θα, qui n'a rien à voir ici, est essentiellement exacte, mais il y manque le point principal : la détermination de l'époque où la communauté postexilique se trouvait dans une crise telle que le renouvellement des anciens miracles lui parut urgent. A ma connaissance, il n'y en a pas d'autre en dehors de celle que la religion d'Israël eut à traverser pendant les persécutions d'Antiochus Épiphane. Et si le savant critique s'y est décidé, il aurait dû nous le dire franchement, au lieu de nous laisser dans l'expression illusoire « crise finale ».

Pour ma part, comme la nature intrinsèque de cette prière s'oppose absolument à l'idée qu'elle puisse appartenir à l'époque des Macchabées, je ne vois aucun obstacle à reconnaître l'historicité de la suscription III, 1. La prière est bien l'œuvre de Habacuc et elle forme partie intégrante et même

le complément indispensable de tout le poème. On en acquerra la conviction entière au courant du commentaire.

1. Suscription ajoutée par un lévite chargé de réciter cette prière pendant le service du temple. De lui vient également l'indication עַל שִׁגְיֹנוֹת, signifiant probablement « appartenant à la catégorie de chants religieux dits *Šigyonoth*. Le singulier שִׁגָּיוֹן figure en tête du psaume VII. Le sens exact du mot, ainsi que la plupart des autres termes de liturgie musicale, nous sont encore inconnus. En assyrien, *Šêgû* désigne la prière rituelle, mais la racine de ce mot laisse place au doute. Les Septante ont tourné la dificulté en supposant le mot נְגִינֹת (ᾠδῆ), comme au verset 19.

2. Le contenu de ce verset introductoire a été éclairci plus haut. Habacuc désire que Yahwé conserve la vie (חיידו)[1], dans ce temps de crise (בקרב שנים), à son œuvre, c'est-à-dire Israël (cf. Isaïe, XLV, 11; XIX, 25), en venant à son secours contre l'ennemi menaçant son existence. Il craint (יָרֵאתִי) ce fléau, parce qu'il sait que Yahwé a mille fois raison d'être fâché contre Israël; il supplie Yahwé de manifester au monde (הודיע pour חודיע), que, même au milieu de la colère (ברגז), il pense à se montrer miséricordieux (רַחֵם תִּזְכּוֹר).

3-13. Après le préambule, Habacuc procède à la description de l'ancienne manifestation de Yahwé en faveur d'Israël, manifestation qui prouve à la fois la puissance de Dieu et de son amour pour le peuple élu. C'est un développement dramatique de la scène du passage de la mer Rouge d'après Exode, XIV, 14-31. La description se divise en quatre groupes pittoresques : 1° Apparition majestueuse de Yahwé venu du Sinaï (2-5); 2° Effet formidable sur les montagnes voisines et sur leurs habitants nomades (6-7); 3° Apprêts guerriers de Yahwé à son approche de la mer (8-10); 4° Écrasement de l'ennemi et salut du peuple (11-13). Le poète s'adresse à des auditeurs qui connaissent, par le Pen-

1. Le verbe חִיָּה ne s'applique qu'à des êtres doués de vie ou aux céréales nécessaires à la vie. Cette circonstance seule suffit pour écarter l'interprétation examinée plus haut.

tateuque, toutes les circonstances de cet événement. Ils n'ont pas besoin qu'on leur dise le nom de la montagne d'où il venait, ni la qualité de l'ennemi qu'il s'agissait de combattre, ni enfin comment Israël se trouvait acculé à la mer et par qui il y a été conduit. De tout cela, il ne se trouve pas un seul mot dans le noyau du Deutéronome (XII-XVIII), auquel l'École reconnaît une origine antéjérémique, et les pièces prétendues annexées plus tard n'offrent elles-mêmes qu'une allusion rapide à ce sujet (*ibid.*, XI, 4). Pour l'historien impartial, ce fait a plus de poids que l'assertion autoritaire de gens qui se croient infaillibles.

1°. 3. Yahwé arrive du sud (תֵּימָן), ou plus exactement du sud-est, c'est-à-dire du mont Sinaï (Deutéronome, XXXIII, 3), où il s'était révélé auparavant à Moïse (Exode, III, 2-6). Le Sinaï est la montagne principale du désert de Pharan, dont la partie entourante porte le nom spécial de désert du Sinaï (Deutéronome, XXXIII, 3; Nombres, X, 12). Yahwé reçoit l'attribut de « saint » (קדוש), en conformité avec יהוה אלהי קְדֹשִׁי de la première prière du poète (I, 12). Lorsqu'il se montre au monde, sa majesté couvre le ciel. La phrase parallèle porte, d'après tous les textes, la leçon ותהלתו מלאה הארץ (*καὶ αἰνέσεως αὐτοῦ πλήρης ἡ γῆ, et laudis ejus plena terra*) ; toutefois, l'expression « louange, glorification, » ne me semble pas bien cadrer dans le tableau destiné uniquement à faire éclater la toute-puissance incomparable de la divinité. Je lis donc וַהֲדָרָתוֹ מלאה הארץ, « et sa magnificence remplit la terre ». הֲדָרָה (= הָדָר) désigne particulièrement la magnificence de sainteté, הַדְרַת קֹדֶשׁ, qui inspire le plus profond respect (Psaumes, XXIX, 2, *passim*). הוֹד et הָדָר sont souvent associés dans la poésie. Voyez l'alinéa suivant.

4. Le verset offre d'abord l'anomalie de la forme féminine תִּהְיֶה, se rapportant à נֹגַהּ, qui est du genre masculin. On l'écarterait, il est vrai, en lisant נְגֹהָה (= נֹגַהּ), qu'on supposerait être le singulier de נְגֹהוֹת, opposé à אֲפֵלוֹת (Isaïe, LIX, 9), « ténèbres ». Mais l'usage constant est נֹגַהּ. Une difficulté

plus grave se présente dans le groupe קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ; l'image « rayons de la main » sort évidemment du cadre des figures bibliques. La traduction « les rayons d'à son côté » (*die Strahlen zu seiner Seite*. W.) n'est guère plus satisfaisante et implique, en outre, de notables complications et une métaphore également incohérente dans l'ensemble du verset qui se termine par les mots וְשָׁם חֶבְיוֹן עֻזֹּה, ensemble que le même savant entend ainsi : « C'était une splendeur comme celle de la lumière; des rayons d'à son côté, il a fait (שָׂם pour וְשָׁם, Septante) la couverture de sa majesté » (*ein Glanz wie des Lichtes war es, die Strahlen zu seiner Seite machte er zur Hülle seiner Majestät.*) Il n'y a rien à redire au sujet de la syntaxe, car le verbe שָׂם peut régir deux compléments directs (*das Vav vor שָׂם ist zu streichen und שָׂם als Verbum mit zwei Objecten aufzufassen*). Je souscrirais même à la remarque immédiate : « Du reste, on doit déjà accepter du poète psalmiste un langage quelque peu artificiel, surtout dans cette description de l'orage, stylisée d'une façon mythologique » (*im Uebrigen muss man dem Psalmendichter schon eine etwas gekünstelte Sprache zu gut halten zumal bei dieser mythologisch stylisirten Gewitterbeschreibung.*) Cependant, l'idée de faire des *rayons d'à côté* l'enveloppe de la divinité est fort étrange; elle consiste d'ordinaire dans la matière lumineuse elle-même et non pas dans les *rayons* qu'elle émane. Puis, le mot חֶבְיוֹן (de חבא, « se cacher ») ne peut pas signifier « couverture, enveloppe » (*Hülle*), mais seulement « lieu secret, cachette, retraite, asile » et d'autres conceptions locales analogues. Enfin, dans cet ordre d'idées, le féminin תִּהְיֶה demeure inexplicable, ainsi que le reconnaît le savant exégète très franchement : « Le féminin de תהיה seul (?) ne se laisse pas expliquer » (*nur das Femininum von תהיה lässt sich nicht erklären*).

Cherchons une voie différente. Elle nous a été frayée au verset précédent par la modification de ותהלתו en והדרתו, qui nous a été imposée par des motifs tout particuliers. Le féminin תהיה, qui ne peut être rapporté ni à הודו, ni à תְּהִלָּתוֹ du

verset précédent, ni à נֹגַהּ du verset que nous analysons, convient à perfection à הֲדָרְתוֹ, synonyme de הוֹדוֹ et bien proche de נֹגַהּ, et וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה veut donc dire : « Et sa majesté (הדרתו) devient (ou apparaît comme) une splendeur (brillant) comme la lumière. » La proposition est complète et ne peut plus être subordonnée à la partie suivante du verset.

Notre remarque sur חביון nous conduira à mieux pénétrer dans la pensée du poète, pour ce qui concerne l'expression énigmatique transmise sous la forme קַרְנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ, dont les deux derniers mots sont, sans aucun doute, dus à une erreur de scribe. Le lieu secret où Yahwé se soustrait à la vue des mortels est, d'après toutes les descriptions, une nuée (עָנָן), spécialement une nuée épaisse (עַב הֶעָנָן) ou un brouillard dense et ténébreux (עֲרָפֶל). Dans la scène de la mer Rouge, la divinité se manifeste dans des colonnes de feu et de nuée (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן, Exode, XIII, 21; XIV, 24, *passim*), et Moïse entre dans le עֲרָפֶל où elle loge (*ibidem*, XX, 21). Or, dans notre verset, il y a bien la mention de la lumière, mais la matière complémentaire, consistant en ténèbres recélantes, manque en apparence ; le poète l'aurait-il négligée? C'est peu probable. J'estime plutôt qu'elle se trouve effectivement dans le groupe altéré מידו לו, qu'il faut simplement corriger מֵעַרְפִלּוֹ, forme poétique équivalant à מֵעֲנָנוֹ ou מֵעַב עֲנָנוֹ. C'est le « brouillard » ou nuage épais et flamboyant en même temps qui émane les rayons lumineux (קַרְנַיִם).

La phrase finale devient maintenant d'une clarté qui se passe de commentaire : « Et là (וְשָׁם), dans l'épaisseur de la nuée qui l'entoure, עַרְפִלּוֹ, est la retraite de sa majesté. » Psaumes, XVIII, 12, fait usage de deux synonymes de חביון, savoir סֵתֶר et סֻכָּה : « Il fait des ténèbres qui l'entourent son lieu secret (חשך סביבותיו סתרו [pour ישת [סביבותיו חשך), sa tente des amas (חשרת pour חשכת ; cf. II Samuel, XXII, 12) d'eaux, des nuées épaisses des cieux (עבי שחקים).

5. Yahwé agit seul, conformément au principe יהוה בדד ינחנו (Deutéronome, XXII, 12) et aux données de l'Exode, car les anges de son cortège sont privés de toute initiative. Mais il se fait précéder et suivre par des forces de destruction irrésistibles, produisant la peste, דֶּבֶר, et la consomption, רֶשֶׁף; celui-ci représente assez probablement un ancien dieu archer aux flèches ignées. Chez les Phéniciens, רשף a été identifié avec Apollon guerrier. Yahwé constitue à lui seul l'armée et le commandeur, et comme tout général sage, il a, dans l'imagination du poète, son avant-garde et son arrière-garde.

2°. Effet formidable de l'apparition de Yahwé sur les montagnes et leurs habitants (6-7).

6. A peine Yahwé mit-il le pied sur le sol (עָמַד) qu'il fit aplanir (וימודד) la terre, car la voie que le roi veut parcourir doit être unie et sans inégalités (Isaïe, XL, 3-4). J'attribue à מדד la signification de « étendre » que cette racine possède en arabe. Le contexte qui a trait aux objets élevés favorise cette interprétation. W. corrige וימוגג, ce qui est strictement possible.

Yahwé jeta-t-il un regard (ראה) qu'aussitôt il fit débander les peuples. Pour וַיַּתֵּר, comparez הַתֵּר אֲגֻדָּה, « délier, défaire les nœuds ou les liens ». Les nomades qui habitaient entre le Sinaï et l'Égypte fuirent à la débandade. Le reste ne présente pas de difficulté : « Les montagnes et les collines éternelles furent broyées et s'affaissèrent; les routes antiques, jadis parcourues par tant de bédouins, furent à lui seul : il les occupait toutes et personne ne pouvait les parcourir sans sa permission. Le poète pense naturellement à la marche d'Israël dans cette région, conduit par Yahwé même. C'est, à mon sentiment, le sens le plus simple de הליכות עולם לו que W. prend pour une qualification de montagnes : « Les montagnes sont appelées les voies éternelles de Yahwé, parce que les nuées d'orage où il apparaît passent sur les montagnes qui limitent l'horizon. » Mais, d'après son interprétation du verset, le poète ne parle point de nuées. Quant à la remarque que הליכות עולם לו dépasse la longueur du verset (*der Vers wird überfüllt*), elle est écartée par l'analogie de אם בים עברתך du verset 8.

7. Les Kušan et les Midianites habitent à l'est du Sinaï; ils ressentent la secousse de ce qui se passe à l'ouest; leurs tentes en tremblent. Les Kušan semblent avoir été une tribu du sud ralliée aux Midianites, probablement les nommés חָם dans I Chroniques, IV, 40.

3°. Apprêts guerriers de Yahwé à son approche de la mer.

Arrivé près de la mer, Yahwé fait des préparatifs de combat; il monte sur ses chars tirés par des coursiers préférés, bande son arc et met la mer en fuite. Dans l'imagination, le poète le voit faire et lui adresse la question si ces apprêts visent à dompter la puissance immense des courants d'eau qui affluent à la mer (Ecclésiaste, I, 7), et surtout la mer elle-même, lesquels auraient attiré sur eux sa colère extrême. Les événements auxquels il assiste peu après donnent la réponse à sa question.

8. Tout est clair. W. considère יָם comme complément direct de תרכב et note le défaut d'un suffixe afférent (*bei* תרכב *vermisst man ein auf das Meer bezügliches Suffix*), mais cet emploi n'existe point en hébreu : à propos de la mer, on dit דָּרַךְ (15; Job, IX, 8), jamais רכב. La description a en vue exclusivement la mer Rouge et ne doit pas être entendue en général : « Comme sur les montagnes, Yahwé marche aussi sur les vagues de la mer et produit là le même trouble. Il ne vient à Israël qu'au verset 13 » (*die Aussage ist nicht speziell von der Spaltung des rothen Meeres sondern allgemeiner zu verstehen; wie über die Berge fährt Jahve auch über die Wogen des Meeres und bringt denselben Aufruhr hervor. Zu Israel kommt er erst v.* 13. W.); mais cela tombe par suite de l'explication inexacte de רכב.

Dans סוּסיך מרכבתיך, le second terme précise le premier : « Tes coursiers, (je veux dire) tes chars. »

יְשׁוּעָה est le nom propre du ou des chars de Yahwé; dans Isaïe, LX, 18, les murs de la Jérusalem idéale portent le nom de יְשׁוּעָה (Salut) et ses portes celui de תְּהִלָּה (Gloire).

9. A lire עָרְיָה תַעֲרֶה, de ערה, « mettre à nu, découvrir ».

Ainsi que je l'ai proposé depuis quelques années dans le *Journal asiatique,* les mots שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר représentent le nom propre de l'arc de Yahwé, naturellement un nom de défi et d'avertissement à l'adresse des adversaires éventuels. Je l'ai traduit par : « Les conjurations des tribus (ennemies), ce sont des paroles (et pas davantage), » ce qui marque bien énergiquement la vanité des coalitions humaines pour contrarier le dessein de Yahwé : un trait de cet arc les anéantit à tout jamais.

נְהָרוֹת תְּבַקַּע אָרֶץ. Le verbe בקע, « fendre, » régissant des matières solides, peut signifier « faire jaillir l'eau cachée dedans ou dessous, » mais appliqué aux amas d'eau, il signifie au contraire « les faire disparaître, les faire tarir ». Étant convaincu que dans les versets 8-10 il s'agit exclusivement de ces masses liquides, il m'a semblé tout d'abord nécessaire de faire la transposition תְּבַקַּע נְהָרוֹת אָרֶץ, « tu as fendu (déchiré) les fleuves de la terre ». Cette phrase répondrait pour le sens à Psaumes, LXXIV, 15 *b* : אתה הובשת נהרות איתן, « tu as séché les fleuves permanents, » et verbalement à l'hémistiche précédent, 15 *a* : אתה בקעת מעין ונחל, que quelques-uns, sans égard au parallélisme, traduisent à tort par: « Tu as fait jaillir des sources et des torrents. » Toutefois, en raison de l'unanimité de la tradition textuelle, il sera plus simple de faire de ארץ le sujet de תְּבַקַּע : la terre fait jaillir des rivières par l'effet de la peur qui l'empêche de retenir dans son sein les eaux souterraines. C'est pour la même cause que les nuées lâchent, à la théophanie du Sinaï, les eaux qu'elles renferment pendant le calme atmosphérique (Job, XXVI, 8). Pas un poète n'y manque; tous font intervenir éventuellement une forte pluie mêlée de grêle (Juges, V, 4; Psaumes, LXVIII, 9-10; XVIII, 11-14).

10. Yahwé, dans son formidable équipement guerrier, cherche à traverser la mer, mais à peine les flots (lire נְהָרִים au lieu הָרִים, « montagnes, » pour lesquelles il n'y a pas de place ici) le virent-ils, qu'ils se mirent à trembler (יָחִילוּ). Cette correction est rendue certaine par la variante ראוך מים

יחילו (Psaumes, LXXVII, 17) qui est tirée de notre verset.

Le courant des eaux (de la mer) s'en alla, disparut (זרם מים עבר), l'abîme donna de la voix (נתן תהום קולו), c'est-à-dire poussa un cri de détresse; puis, devenu subitement muet de frayeur, éleva ses mains silencieusement (רֹם = רוֹם pour דוֹם; Ézéchiel, XXIV, 17) pour faire acte d'adoration à l'adresse du Dieu irrésistible. En traduisant זרם מים עבר par : « une ondée se déversa (*ein Platzregen ergoss sich*), W. a été empêché de saisir l'allure régulière de la description. L'élévation des mains constitue le geste de la bénédiction (Lévitique, IX, 22) et de la prière (Psaumes, XXVIII, 2), synonyme de נשׂא כַּפַּיִם.

4°. Écrasement de l'ennemi et délivrance d'Israël.

11-13. Maintenant Yahwé marche au milieu de la mer, ou plutôt sur le sol que couvraient quelques instants auparavant les eaux de la mer si soudainement disparues. Il y rencontre Israël impuissant entre les griffes d'un ennemi formidable et acharné à l'anéantir. Yahwé s'empresse d'engager la bataille et ses flèches volent vers les masses compactes des féroces persécuteurs. Le moment est solennel au plus haut degré. Le soleil et la lune s'arrêtent pour voir la scène grandiose et font leur course à la lueur des armes de Yahwé. La bataille se termine naturellement en peu de temps : l'ennemi est annihilé et Yahwé atteint son but de sauver son peuple de prédilection.

11. A suppléer ou à sous-entendre גם entre שמש et ירח; le singulier עמד se rapporte à chacun d'eux, le pluriel יהלכו à tous les deux. — זְבֻלָה, « vers, dans la demeure, savoir le ciel; » cf. בַּיְתָה = בְּבַיִת (Psaumes, LXVIII, 8); la correction עָמְדוּ זְבֻלָם serait possible. Il s'agit d'un arrêt spontané, d'un instant qui n'interrompt pas le cours de ces astres, lesquels, quoique doués de lumière, marchaient, non comme d'habitude au milieu des ténèbres, au milieu de la lumière jaillissante des flèches et des scintillements produits par les lances (ou les javelots) de Yahwé.

12. Combat contre les ennemis d'Israël (= les Égyptiens). L'expression תִּצְעַד אָרֶץ, « tu foules la terre, » ne signifie rien.

lisez : הִצְעַד עָרִיץ, « avec colère tu foulas le tyran, » savoir Pharaon. Une corruption identique s'observe aussi dans והכה ארץ בשבט פיו, où il faut lire והכה עָרִיץ בשבט פיו, dont l'hémistiche parallèle est וברוח שפתיו ימית רָשָׁע (Isaïe, xi, 4); les גּוֹיִם de notre verset pouvaient aussi être qualifiés עָרִיצִים (Isaïe, xxv, 3) et רְשָׁעִים (Psaumes, ix, 18).

13. יָצָאתָ. Le verbe יָצָא signifie souvent « inaugurer le combat » (II Samuel, vi, 24). Le nom abstrait יֵשַׁע, « salut, » est employé ici deux fois comme un infinitif « sauver; » cf. נִקָּיוֹן (Osée, viii, 5). Il n'est pas indispensable de ponctuer לְהֹשַׁע = לְהוֹשִׁיעַ (contre W.). Israël est à la fois le peuple et l'oint de Yahwé. W. fait la remarque suivante : « Dans le temps postexilique, la souveraineté passa du roi à la communauté; Israël est le messie, Israël le prêtre, Israël le prophète. Cf. Psaumes, xxviii, 8 (lisez עז לעמו); lxxxiv, 10; lxxxix, 39, 52; cv, 15, et Daniel, vii, 27. » Cette remarque, tendant à renforcer l'origine prétendue postexilique de notre psaume, manque entièrement son but : Israël est bien l'Oint ou le Messie (מָשִׁיחַ), mais uniquement comme Prêtre-Oint (כֹּהֵן מָשִׁיחַ), nullement comme Roi-Oint ou Messie politique (מֶלֶךְ מָשִׁיחַ). Il a ce rôle de prêtre et de prophète à l'égard des autres peuples qu'il initie aux théories du yahwéisme (Isaïe, lxi, 6). A l'époque postexilique, l'acceptation du titre royal par la communauté aurait été souverainement ridicule; c'est pourquoi on en cherchait si éperdument le titulaire inconnu. Point curieux : Psaumes, lxxxix, 39, 52, rapportés à la communauté, traitent, ainsi que les versets 37 et 50 le disent expressément, de la lignée personnelle de David, dont le dernier descendant subit le persiflage et le sarcasme des autres peuples. Passons.

ראש מבית רשע est le même que le עריץ du verset précédent. Voir le commentaire.

Lire עָרוֹתָ יְסוֹד (pour עָרוֹת), « tu as démoli la base ». Cf. ערו ערו עד היסוד בה (Psaumes, cxxxvii, 7).

L'ancien drame se termine ici : Pharaon et son armée sont anéantis. Israël est délivré.

3° Prière à Yahwé de se manifester comme sauveur dans la crise présente.

14-16. C'est la partie la plus méconnue de ce chapitre et aussi celle qui a une importance capitale pour la question historique. Wellhausen a bien senti que le passé et l'avenir y sont singulièrement compliqués. Mais, au lieu de me rallier à l'idée que le poète ait recommencé à peindre le passé avec les couleurs qu'il désirait pour l'avenir, je pense que l'avenir seul est l'objet, non pas d'une description idéale, mais d'une fervente prière rappelant l'urgence d'agir présentement comme dans l'antiquité. La crise du présent est incontestablement marquée par le verset 16 ; ce verset doit former la transition entre les événements passés et les événements désirés et être placé par conséquent en tête du groupe, et les deux autres le suivront très naturellement sans autre correction que celle d'une lettre, qui fait disparaître la forme du passé qui a été la cause unique du malentendu qui a égaré les exégètes.

16. La reprise avec une intensité, largement développée au début de la prière (III, 2 *a*), exprime la gravité du péril. Là il se contente d'un coup de pinceau léger : « J'ai entendu l'annonce de tes œuvres et j'en suis saisi de crainte pour l'avenir de mon peuple. » Ici il dit : « J'ai entendu (les prévisions du prochain avenir) et mon intérieur en tremble (שמעתי ותרגז בטני), de ce son mes lèvres frémissent (לקול צללו שפתי), la carie entre dans mes os (יבוא רקב בעצמי) = je me sens périr de consomption et je tremble de tout mon être (ותחתי ארגז). Impossible d'exprimer plus énergiquement le pressentiment du danger imminent.

Le motif de cette terreur extraordinaire est le fait appris que tu laisseras (lire אשר תניח pour אשר אנוח) pour (nous préparer) un jour de détresse (ליום צרה), monter (לעלות, sous-entendu עלינו, « contre nous ») le peuple qui nous ruine par ses bandits (לעם יגדנו). J'ai rappelé plus haut les dévastations dont la Judée avait à souffrir de la part des bandes pillardes chaldéennes comme un acompte de la ruine totale

survenue plus tard. C'est cette certitude qu'au lieu de mettre fin aux iniquités du début, Yahwé laissera croître la puissance de l'Étranger jusqu'à attaquer son peuple, qui cause le douloureux étonnement de Habacuc. Aussi sa prière devient-elle explicite et précise-t-elle ses vœux.

15. Ce verset, tout d'images reprises du verset 8, qui fait mention des coursiers de Yahwé, a sa place adéquate avant verset 14, répercutant les tonalités de verset 13. D'autre part, la prière, réduite à un bref développement de la supplique initiale « laisse vivre ton œuvre (= Israël) durant (ces) années » (פעלך בקרב שנים חייהו), il devient évident que le ת de דָּרַכְתָּ, qui donne à ce verbe la forme du passé, est l'altération d'un ה, ce qui rétablit la forme primitive du désidératif exigé par le sens d'ensemble ; ainsi : דָּרְכָה, « fais fouler à tes coursiers la mer (בַּיָּם), la masse (חֹמֶר) des grandes eaux ». Par ces épithètes, l'écrivain désigne les ennemis de son peuple en général (cf. Psaumes, XVIII, 17-18 ; CXLIV, 7 ; Isaïe, VIII, 7-8, *passim*). Le verbe דרך régit tantôt ב, tantôt l'accusatif (Isaïe, LXIII, 2 ; Lamentations, I, 15).

14. Modifier de même נָקַבְתָּ en נָקְבָה, « transperce avec tes bâtons (בְּמַטֶּיךָ pour בְּמַטָּיו) de fer (= tes lances) le chef de ces bandits (פְּרָצָו pour פְּרָזָו), c'est-à-dire des chefs de bande (= ראשי גדוד, I Chroniques, XII, 18), qui terrorisent les habitants des campagnes par leurs irruptions (יסערו להפיצני) et auxquels il vient d'être fait mention verset 16.

Ces bandes sont si féroces, que leur plaisir particulier (עֲלִיצֻתָם לָמוֹ pour עֲלִיצֻתָם כְּמוֹ) consiste à dévorer le bien des pauvres et paisibles villageois dans les endroits cachés qui leur servent de repaires (לֶאֱכֹל עָנִי בַּמִּסְתָּר).

Il va sans dire que cette description si transparente envisage l'armée chaldéenne comme une horde de bandits pillards qui ne cherchent qu'à s'enrichir des dépouilles des peuples vaincus, pensée qui domine le tableau qu'il en trace au chapitre II, 5-11, 17. On peut donc conclure sans hésiter à

l'unité des trois chapitres qui constituent le livre de Habacuc, en y comprenant naturellement les trois versets qui sont indispensables à bien terminer l'ensemble.

4° Confiance inébranlable du prophète dans l'aide de Yahwé.

17-19. Habacuc ne pouvait pas s'arrêter à la seule formalité de la prière; ç'aurait été faire violence aux sentiments de sa profonde piété et de son ardent amour de la patrie. Malgré la catastrophe dont il sent déjà les atteintes, il reste optimiste : Yahwé n'ira pas jusqu'au bout. Même quand tout espoir paraîtra perdu, il gardera sa bonne humeur, Yahwé demeurera l'objet de sa joie pure en qui il voit la source intarissable de son salut. Après l'épreuve passagère, Yahwé le remettra sur pied, à telle enseigne qu'il sera en mesure d'entonner de nombreux cantiques en son honneur.

17. Le dernier degré de la détresse momentanée est représenté sous l'image d'une époque de famine où les produits des champs et de l'écurie font défaut. Parmi les végétaux frappés de stérilité sont énumérés le figuier, la vigne, l'olivier, le blé (אכל), parmi les animaux servant de nourriture, le menu et le gros bétail. — כִּי a ici le sens de « lorsque, quand même ». — כִּחֵשׁ, « tromper l'attente, manquer ». — מַעֲשֵׂה זַיִת, ellipse pour מַעֲשֵׂה פְּרִי זַיִת. — גזר, mieux נגזר (W.).

18. En dépit de ce dénuement, le prophète se réjouit en attendant le secours de Yahwé sauveur.

19. Quoique extrêmement affaibli par ces privations, je trouve la force et le libre mouvement en Yahwé, qui me douera de pieds agiles comme ceux des biches qui sautent sur les hauteurs élevées, afin que je continue à psalmodier (לְנַצֵּחַ, au lieu de לַמְנַצֵּחַ) mes cantiques accoutumés (בִּנְגִינוֹתָי). Cette expression semble indiquer que les hymnes chantés pendant le culte du temple avaient souvent des prophètes pour auteurs. J'ai admis la leçon לְנַצֵּחַ d'après les Septante (τοῦ νικῆσαι). Ceci fait disparaître la dernière apparence tendant à faire de למנצח בנגינותי un titre de psaume. D'ailleurs un tel titre a toujours sa place à la tête, jamais à la fin du psaume. J. HALÉVY.

Antinomies d'histoire religieuse. — Le Livre récent de M. Stade.

(*Suite.*)

P. 275. Deuxième chapitre. Le succès de l'action (*die Auswirkung*) de la prédication prophétique dans l'exil. § 123. La signification historico-religieuse de l'exil. Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe (1).

Le thème ayant été déjà discuté dans ce qui précède, il suffira de fixer brièvement les différences des deux explications. « L'exil, dit le savant critique, a confirmé la prédiction prophétique sur la ruine d'Israël. » Cele va sans dire pour l'élite du peuple, mais le syncrétisme de la foule y voyait au contraire une punition de la part des divinités populaires, quelque peu négligées par suite de la prédominance de Yahwé (Jérémie, XLIV; Ézéchiel, XX, 32, 39). Le roi Mêšaᶜ n'attribue-t-il pas l'occupation d'une partie de ses provinces par Israël à la colère de Kamoš? L'exil n'a pas non plus dissous la connexion de la religion avec le *pays en général*, mais uniquement avec les cultes des peuples voisins devenus endémiques en Palestine, car le culte assyro-babylonien ne présentait aucun danger à cause de l'antipathie naturelle entre les vainqueurs et les vaincus (Isaïe, XLVII, 1-7). Au contraire, les prophètes de l'exil font continuellement dépendre l'expansion du yahwéisme du retour dans la patrie. Enfin, nous concevons tout différemment les quatre points qu'on nous présente comme le résultat du développement religieux pendant l'exil :

1) « Acceptation (*Uebernahme*) par Israël du devoir de satisfaire la volonté de Yahwé sous forme d'une loi statutaire (*in Form eines statutarischen Gesetzes*), dans la direction de la voie tracée par la réforme de Josias. » — Les écrits exiliques ne parlent nulle part de l'acceptation d'une nouvelle loi.

2) « Le développement d'une croyance à une rémunération individuelle et d'une éthique basée sur ce principe. » — Cette croyance est commune à toutes les religions du monde; Ézéchiel l'a accentuée *momentanément*, afin de contrebalancer l'idée de responsabilité des crimes des aïeux qui déprimait

alors la moralité du peuple. Ézéchiel même y a bientôt renoncé et il n'en reste aucune trace dans les écrits ultérieurs.

3) « La transformation et l'approfondissement de la croyance en Dieu et de la conception de Dieu-Yahwé ; le dieu d'Israël, devient dieu universel (*wird zum Weltgott*). » — Tous les grands dieux du Panthéon sémitique étaient des dieux universels. Isaïe II a insisté sur l'universalité de Yahwé pour la seule raison qu'Israël se trouvant en exil et méprisé des vainqueurs, cette foi pouvait être mise en doute ; elle avait donc grandement besoin d'être renforcée.

4) « La croyance à une vocation historique particulière d'Israël. » — Elle existait depuis la naissance du monothéisme; les prophètes y ont fait fréquemment appel pour fortifier l'esprit national.

P. 276-277 (2). Rien que l'incessant attachement au temple et à la patrie perdue détruit la prétendue séparation dans la religiosité des exilés de la Palestine. La mère, disaient les poètes, attendait éperdue le retour de ses enfants. Au début de l'exil, l'idée de l'éclectisme religieux hantait encore quelques chefs (Ézéchiel, XIV, 2-11), mais cela n'a pas duré. Une importation d'idoles populaires faites de bois ou de pierre eut lieu, mais ce n'étaient pas des images de Yahwé (*steinerne und hölzerne Yahvebilden mit in Exil genommen*) ; la continuation des sacrifices d'enfants s'adressait aux « abominations » (גלולים ; *ibid.*, XX, 31) et nullement à Yahwé.

P. 277-278 (3). Inutile de répéter pour la vingtième fois que la masse populaire ne participe en rien à l'élaboration de théories religieuses ou cultuelles, elle est purement réceptive. Le gros du peuple ne croyait même pas à la possibilité d'un retour (*ibid.*, XXXVII). Nous parlons à tort des prophètes de l'exil ; Ézéchiel seul, né en Palestine, porte le titre de prophète, et il a de la peine à le faire accepter (*ibid.*, XXI, 5) ; les autres hommes de Dieu jouent le rôle de gardes (צופים), dont la vocation est d'annoncer l'approche de la délivrance. En sa qualité de prophète et de prêtre, Ézéchiel dressa un plan sacrificiel pour la restauration, mais c'est raisonner en l'air que de prétendre qu'un code cultuel général de large envergure ait pu

être élaboré dans une situation aussi déprimante sur le fond de traditions orales. Nous y reviendrons plus bas.

P. 278-280 (4). Caractéristique d'Ézéchiel et de son activité. Exacte en grande partie, elle glisse dans l'arbitraire en ce qui concerne l'affirmation qu'Ézéchiel pense au Deutéronome seul, quand il fait allusion aux חֻקִּים et aux מִשְׁפָּטִים donnés aux ancêtres d'Israël dans le désert. Amos et Osée connaissent le Pentateuque tout entier, et, de plus, le Deutéronome en dépend foncièrement. Il ne construit pas un pont vers l'apocalyptique, celle-ci est déjà assez développée chez les prophètes antérieurs (Michée, IV, 9-13; Isaïe, XXIV). Il ignore le messianisme mystique, ainsi que les rémunérations eschatologiques; il n'est pas l'initiateur du judaïsme proprement dit. Moins acceptable est encore l'affirmation qui rattache la conception du monothéisme juif à Deutéro-Isaïe (5).

P. 282 (§ 125, 1). L'observation du repos sabbatique doit son importance à son caractère hautement moral et sympathique à la classe malheureuse des ouvriers et des esclaves; la qualité de signe d'alliance, אות, entre Yahwé et Israël avec plus de raison encore que l'affranchissement des esclaves après la septième année (Jérémie, XXXIV) qui en le pendant. Chose remarquable : il s'agit d'une ברית conclue par l'ordre du roi Sédécias; de la « réforme » de Josias, il ne reste plus aucune trace. Quant à l'épithète de בֵּית מְרִי, « maison de révolte, » pour בֵּית יִשְׂרָאֵל, si fréquente chez Ézéchiel, elle semble le résultat d'un jeu de mots péjoratif יִשְׂרָאֵל = יִסְרָאֵל = de סרר, « être indocile, rebelle; » סרר = מרה, d'où le nom מְרִי.

P. 283-284 (2-3). La conception de la relation de Yahwé et Israël comme une alliance conjugale devance beaucoup l'époque d'Osée, dont le drame allégorique (Osée, I-IV) fut compris de tout le monde. Ézéchiel construit en toute liberté l'image des deux sœurs élevées en Égypte et épousées plus tard par Yahwé (emblèmes de Juda et de Joseph), et s'étant rendues déjà auparavant coupables d'adultère (= culte des idoles, surtout des dieux égyptiens), ce qui est historiquement très vraisemblable (Ézéchiel, XXIII; cf. XX, 5-9); tantôt il re-

présente Jérusalem sous l'image d'une petite fille abandonnée, élevée et épousée par Yahwé, et qui se prostitue néanmoins à d'autres dieux et à d'autres peuples (*ibid.*, XVI). Ces allégories bilieuses sont des inspirations momentanées et ne viennent nullement de l'intention de transporter à la haute antiquité le jugement qu'il a de la période de l'apostasie du VII[e] siècle et de son temps (*indem er auf die gesamte Vergangenheit das Urteil überträgt, das er über die Periode des 7. Jahrhundert und über seine Zeit fällt*). Ce manque de dogmatisme lui étant commun avec les autres prophètes, Ézéchiel fait aboutir ses menaces à des prévisions consolantes.

P. 284-285 (4). Attribution mal fondée à Ézéchiel d'un dogmatisme noir foncé. On doit assigner la même valeur à l'affirmation de l'École, qui admet un remaniement radical et délibéré des traditions historiques des livres des Juges et de Samuel dans un sens deutéronomique; que les écrivains deutéronomistes agissent d'une manière antihistorique (*unhistorisch verfahren*) lorsqu'ils reportent l'unité de l'état d'Israël au temps entre l'immigration et la royauté, et font des anciens héros qui mènent les guerres de Yahwé des juges qui dirigent Israël dans le temps de sa conversation (*und aus den alten Helden, die Yahves Kriege führten, Richter machen, die das geeinte Israël in den Perioden seiner Bekehrung leiten*). L'unité d'Israël s'est cimentée en Égypte, et les juges sont formellement décrits comme des héros locaux; et l'expression וישפט את ישראל, simple synecdoque qui fait emploi du tout pour la partie, ne peut être méconnue que par ceux qui cherchent midi à quatorze heures, comme on dit populairement.

P. 285-287 (1-2). Faut-il répéter que la croyance à la rémunération individuelle et presque immédiate des œuvres humaines fait le fond de toutes les religions de l'humanité et que cette croyance n'a pas été inventée par Ézéchiel? La manière large et casuistique — Ézéchiel est déjà aux trois quarts herméneute et aggadiste! — dont elle est développée dans XIV, 13-23; XVIII, 33, atteste seulement que le désespoir des exilés avait atteint la limite extrême et qu'il s'agissait de les consoler à tout prix en leur inculquant la croyance que les fils ne sont pas soli-

daires des fautes commises par leurs ancêtres, point de vue idéal et juridiquement exact, mais rarement confirmé par l'histoire. Ézéchiel n'hésita ni à se contredire, ni à contredire la théorie du Pentateuque : il était trop tribun pour connaître les contingences de l'opportunisme et assez rabbin pour pouvoir, au moyen de distinctions subtiles, concilier les opinions les plus opposées. Quelque temps après, au milieu de circonstances moins sombres, il ne pensait plus à son hérésie momentanée. L'École s'abandonne au simple arbitraire en affirmant que le judaïsme et même la Loi, Exode, xx, 5; xxxiv, 7; Nombres, xiv, 18; Deutéronome, v, 9, la réflètent; le contraire est vrai : Ézéchiel a profité du caractère peu dogmatique de la Loi pour insister, selon l'occasion, sur l'une ou l'autre de ces théories. Enfin, les prétendues faiblesses du nouveau (?) principe d'Ézéchiel qui mêle le rituel (sabbat, abstention charnelle pendant les menstrues de la femme, abstention de manger sur les *bamot* corruptrices) et les suprêmes lois morales de justice et d'humanité, sont dues à la nomoclastie évangélique qui ne peut guère se vanter ni de conséquence, ni d'une grande dose de délicatesse dans les relations sexuelles, précisément dans les périodes en cause. On m'excusera de reproduire ici les instructions répugnantes que l'ancienne *Didascalie* donne aux fidèles à ce sujet.

P. 290. « Qu'Ézéchiel ne nie pas l'existence d'autres dieux, cela se voit par la réception du mythe de la montagne des dieux, xx, 14, 16, notamment s'il faut lire avec *Kraetzschmar* בְּנֵי אֵל pour אַבְנֵי אֵשׁ. » — Voila Ézéchiel travesti en mi-païen pour un « si » sans le moindre fondement, car le prophète met le roi de Tyr dans un milieu de mythologie phénicienne et nullement monothéiste, et que de plus, la correction proposée ne peut être motivée par aucune raison.

P. 291-292. Tout le passage traitant de l'influence babylonienne sur les visions d'Ézéchiel, empruntée à Gunkel, ne tient pas devant un examen sérieux des passages auxquels on se réfère. Nous avons traité largement ce sujet au courant de ces remarques et dans nos *Recherches bibliques*. La רוח יהוה, abrégée en הרוח et רוח, désigne tantôt le vent matériel, tan-

tôt l'esprit et l'inspiration, alors équivalant à מלאך, mais sans le pluriel רוחות qui désigne plus tard les démons de certaines catégories. On ne saurait voir dans les sept gardiens invisibles qui détruisent Jérusalem de la vision IX, 10, les sept dieux planétaires des Babyloniens, pour la raison péremptoire que les Babyloniens ignorent la conception de *sept* planètes. Vraiment stupéfiante est la conclusion : « Mais on voit que la conception renforcée (*die gesteigerte Auffassung*) de la puissance de Yahwé profite également aux Élohîm évincés par lui (*den von ihm verdrängten Elohim*), pendant que les anciens objets du culte — les patriarches — ont dû être dégradés en hommes (*während die alten Kultobjekte* (*Erzväter*) *zu Menschen depotenziert werden mussten*). » Partout ailleurs, la prédominance du Christ dans le monde chrétien, et d'Allah dans le monde islamique, a fait presque entièrement disparaître les divinités antérieures ; chez les Juifs, on nous affirme, au contraire, que celles-ci ont monté en grade ! En réalité, les auteurs de la dernière période biblique font plutôt intervenir les anges par cette conviction, que l'humanité perverse de leur génération, y compris eux-mêmes, n'est pas digne d'entrer en rapport direct avec Yahwé. C'est la dégénérescence du genre humain qui met en relief l'activité des agents ou anges de Yahwé, lesquels restent de simples serviteurs privés de toute initiative personnelle comme auparavant. Quant à la dernière assertion relative à l'origine des patriarches, on a déjà vu plus haut qu'avec un peu de bonne volonté, Jésus et saint Pierre peuvent être considérés comme incarnations simultanées du Yahwé-pierre du Sinaï !

P. 292-296. L'espérance messianique d'Ézéchiel, sa portée (*ihr Umfang*) et son caractère. — Ne nous lassons pas de protester encore contre l'habitude devenue nature dans cet ouvrage de consacrer un chapitre particulier à l'idée messianique de chaque prophète dont on analyse l'écrit. Fait-on l'histoire de la dogmatique juive et chrétienne ou bien l'histoire de la théologie de l'Ancien Testament? La dogmatique précitée entend, sous le terme « messie » (מָשִׁיחַ), un homme inconnu, bien que de race davidique, qui apparaît à l'improviste au milieu du

peuple pour le *sauver*, soit du joug d'une domination étrangère (conception juive), soit du joug de la domination corruptrice de Satan (conception chrétienne); pour les prophètes, le Davidide futur ne *sauve* personne; il est lui-même un *sauvé* (נושע, Zacharie, IX, 9), c'est-à-dire un échappé de l'exil, il est connu de tout le monde et appelé à continuer la dynastie de David. Ce roi sera si juste et si sage que tous les peuples se soumettront à sa domination, aboliront la guerre et reconnaîtront le monothéisme. Parler du messianisme des prophètes, c'est parler des tempêtes nées dans des appareils vides d'air. L'expression a l'inconvénient d'égarer les lecteurs qui n'ont pas suffisamment étudié les deux Testaments, s'il est permis d'employer cette désignation commune. En un mot, Ézéchiel a des espérances nationales, y compris celles du yahwéisme, mais ne connaît pas d'espérances messianiques proprement dites; la personnalité du roi s'efface devant le règne de Yahwé : une *époque messianique* (*eine messianische Zeit*) n'existe pas. Plusieurs points de l'exposé sont tirés par les cheveux. L'envahisseur apocalyptique Gog se soucie fort peu de détruire le règne messianique; il inonde la Palestine de ses troupes, parce qu'il espère trouver facilement un riche butin dans un pays commercial et dépourvu de forteresses; le davidide n'est même pas mentionné (Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX). Sur cette expédition apocalyptique, voir *Recherches bibliques*, p. 834-839.

P. 296-300 (§ 129) : « Plan d'Ézéchiel pour l'ordre du culte et la constitution du peuple dans le règne messianique (?). » Ézéchiel avait assisté, dans sa première vision, au départ de Yahwé du temple de Jérusalem (I, X-XI); sa dernière vision le ramène dans le temple futur, destiné à ne plus être abandonné, et dans la nouvelle Jérusalem désormais indestructible, grâce à son nouveau nom יהוה שָׁמָּה, « Yahwé est là ». Ce plan suppose une transformation radicale de la nature du pays qui devient une plaine unie, à l'exception du mont qui porte le temple et qui semble avoir perdu le nom de Sion. La Palestine s'étend, en longueur, du voisinage d'Hamath à Qadêš, et en largeur, du Jourdain à la mer Méditerranée; la Pérée n'en fait plus partie, mais la Philistide et la Phénicie sont absorbées. M. Stade a

raison de dire : « C'est seulement si Israël avait habité dans une île, au milieu de la mer ou dans une oasis du désert, que ce plan aurait été praticable sans conflits avec d'autres peuples ; » mais son explication que « ce manque d'égards pour toutes les autres besognes d'une nation se conçoit à cause de la situation de la Gola (= des exilés), qui est une communauté enclavée dans un corps national étranger » (*Das völlige Absehen von allen andern Aufgaben eines Volkes begreift sich aus der Lage der Gola, die eine in einen fremden Volkskörper eingesprengte Gemeinde ist*), ne suffit pas, Ézéchiel n'ayant pu perdre de mémoire l'état géographique réel de la Palestine, ni l'établissement de colonies étrangères en Samarie, ni enfin l'existence prospère des Philistins et des Phéniciens sur le littoral de la Méditerranée. S'il l'avait oublié par hasard, les vieillards et les chefs des exilés auxquels il voulut imposer son plan de la restauration civile et cultuelle, lui auraient bien rappelé la folie de son projet. En vérité, nous ne sommes pas en présence d'un plan ou d'un projet à exécuter au retour de la captivité, mais la vision d'un ordre de choses qui aura lieu à la fin des jours, c'est-à-dire dans un avenir lointain, lorsque les circonstances qui le rendront possible seront entièrement accomplies d'une manière miraculeuse par Yahwé. Le point de départ en sera d'abord la disparition des mauvais voisins d'Israël : Ammon, Moab, Édom, Philistide, Tyr, Sidon, Égypte (Ézéchiel, XXV-XXXII). La destruction de l'armée de Gog devant se faire au moyen d'un tremblement de terre qui renversera les montagnes et fera écrouler les murs élevés (XXXVIII, 20), aura pour suite l'aplanissement complet du sol de la Palestine. La montagne du temple seule restera intacte et sera même considérablement rehaussée pour que le temple puisse être vu de loin. Cette considération nous empêche donc de souscrire au jugement suivant de l'éminent critique : « Par ses idées sur le pays, le peuple du temps messianique, Ézéchiel a créé l'image (*die Vorstellung*) de la nouvelle Jérusalem et du règne messianique comme un règne de sainteté extérieure (*äusserer Heiligkeit*) érigé dans la terre sainte, que le judaïsme pré-chrétien a légué au christianisme comme un héritage funeste (*die das vorschristliche Judenthum dem Christenthum als verhängnis-*

volles Erbe hinterlassen hat). » Le terme général « christianisme » prête à l'équivoque en cette occurrence ; c'est Jésus lui-même qui a partagé cette croyance : « (Les habitants de la Judée) passeront par le fil de l'épée ; ils seront amenés captifs dans toutes les nations ; et Jérusalem sera foulée aux pieds par les gentils, jusqu'à ce que le temps des nations soit accompli, » ce qui implique la foi qu'alors Jérusalem sera restaurée. Je doute qu'il y ait un *distinguo* qui m'échappe : l'*héritage regrettable* du judaïsme a été sanctionné par Jésus ; *nolens volens*, il faut que l'École piétiste l'accepte !

P. 297, 2. « Les גֵּרִים sont reçus en Israël et ne troublent pas par conséquent sa sainteté (*Die* גֵּרִים *werden in Israël aufgenommen und stören daher seine Heiligkeit nicht*). » Sous la plume du savant critique, la « sainteté, » lorsqu'il s'agit de l'Ancien Testament, est une conception purement cultuelle ; ceux qui, appuyés par le Décalogue, n'en séparent jamais les œuvres morales, trouvent dans l'admission de גֵּרִים plutôt la notion, si commune dans la Bible, que les autres races humaines sont capables de s'élever au même degré de vertu et de devenir les enfants de Dieu, comme les hommes élus d'Israël.

Ibidem, 3. « Par l'importance du culte s'explique le fait qu'il n'y a plus de place pour un roi dans l'organisme du peuple (*Aus der Bedeutung des Kultes erklärt sich, dass für einen König im Organismus des Volkes kein Platz mehr ist*). » Je partagerais plutôt une opinion tout opposée : Un roi augmente la magnificence du culte par des riches donations au temple et aux prêtres officiants ; les munificences des rois pieux pour le sanctuaire sont notées avec soin par les écrivains bibliques. Un simple chef de communauté manquant de grands revenus ne peut vouer que des contributions bien médiocres. Aussi le prophète n'impose-t-il à ce chef, en dehors de la מִנְחָה ou sacrifices supplémentaires à ceux des brebis (כבשים), qu'un don libre (מַתַּת יָדוֹ ; Ézéchiel, XLVI, 5, 11) ou « selon ses moyens » (כאשר תשיג ידו, *ibid.*, 7). Cette dernière expression, qui s'emploie à l'égard des pauvres, caractérise bien les modestes ressources du נָשִׂיא. Quand on compare le nombre

énorme des sacrifices fournis par les rois de leurs propres biens et qui se chiffrent par des milliers de têtes de bétail de tout genre, on acquiert la conviction que, si ledit plan d'Ézéchiel vise à renforcer l'idée de la sainteté, il vise en même temps à diminuer l'importance du culte sacrificiel. Bref, le plan réel d'Ézéchiel tend à transformer le roi davidique en un prince vertueux, mais sans prestige de richesse et de puissance guerrière, et à réduire le culte sacrificiel à des proportions peu considérables. C'est l'envers d'un règne messianique et d'une inauguration d'un culte sacrificiel exagéré. Aussi est-il que l'institution d'Ézéchiel ignore la fonction importante du grand prêtre; elle lui paraît inutile par suite du nombre exigu des prêtres officiants, pris dans la seule famille de Sadoc (*ibid.*, XLIV, 15). En conformité avec cette ordonnance, les rapatriés de l'époque perse confièrent les fonctions cultuelles aux Sadocites seuls et le prophète Zacharie eut bien de la peine à faire octroyer le titre de grand prêtre au compagnon de Zorobabel, Josué, fils de Jehosadac (Zacharie, III).

P. 300. « A la différence du Deutéronome, dans lequel le culte est d'une façon prédominante un culte de dons, Ézéchiel dirige par régression dans le degré plus élevé du développement, vers des pensées du temps du désert sur le culte et le sacrifice; mais, en tant que culte public, ce culte se transforme pour Ézéchiel en une prestation de la communauté par l'intermédiaire du chef » (*Im Unterschiede vom Deuteronomium, in dem der Kult vorwiegend Geschenkkult, lenkt Ezechiel damit auf höherer Stufe der Entwickelung zu Gedanken der Wüstenzeit über Kult und Opfer zurück. Soweit der Kult öffentlicher Kult ist, verwandelt er sich aber für Ezechiel in eine vom Vorsteher vermittelte Leistung der Gemeinde*). Il est permis de trouver ce retour vers les pensées du temps du désert bien singulier, quand on lit avec attention la description de l'état religieux de cette époque au chapitre XX, description qui n'est pas seulement un réquisitoire accablant contre la génération d'alors, mais une appréciation pessimiste de la législation elle-même. Ézéchiel, moins encore que les autres, pouvait imaginer la reprise « des lois *non bonnes* et des ordonnances par lesquelles *on n'acquiert pas la vie* » (חקים לא טובים ומשפטים

לא יחיו בהם, xx, 25), qu'il avait âprement blâmées dans le chapitre précité; on ne se contredit point à un tel degré sans en donner la raison. Si je ne me trompe, le rappel à l'état religieux du désert, dont il n'y a pas un traître mot dans les chapitres XL-XLVIII, est lancé à la bonne fortune par l'auteur, afin de servir de pont au paragraphe suivant dans lequel une partie du Code sacerdotal du Pentateuque est décrétée œuvre exilique, postérieure à Ézéchiel. Nous avons plusieurs fois constaté ce procédé; nous n'en sommes plus étonné, c'est la conséquence d'une thèse qui exige des traitements exceptionnels pour être défendue.

P. 300 (§ 130). La codification des anciennes coutumes cultuelles. La loi de sainteté (*Das Heiligkeitsgesetz*).

Par « loi de sainteté, » l'École critique désigne la péricope Lévitique, XVII-XXVI, dans sa base (*in seiner Grundlage*), la base de Lévitique I-V, les éléments analogues de Nombres, V, 5-31; VI, 1-21, et la base IX, 9-15; XV, XIX. On nomme ces pièces P *h* qu'on reconnaît, en dehors de son contenu, par cet indice que, comme lieu du culte, n'apparaît pas le אֹהֶל מוֹעֵד du désert, mais le « sanctuaire, » הַמִּקְדָּשׁ. Déjà cet indice est des plus précaires : Lévitique, XVII, où il s'agit d'apport de sacrifices, on lit quatre fois אל פתח אהל מועד (4, 5, 6, 9), פתח המקדש étant un barbarisme intolérable en hébreu; Lévitique, XIX, 30, et XXVI, 2, il y a ומקדשי תיראו, « respectez mon sanctuaire; » Lévitique, XX, 3, למען טמא את מקדשי (cf. Nombres, XIX, 20, « pour souiller mon sanctuaire; » de même, Lévitique, XXI, 12, מן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו, « le prêtre en deuil ne sortira pas du sanctuaire, afin de ne pas profaner le sanctuaire de son dieu; » dans tous ces cas, l'emploi de אהל מועד serait impropre; les autres passages n'ont ni אהל מועד, ni מקדש. Tel est l'état réel, impliquant la contemporanéité et la synonymie absolue des deux désignations. Il faut craindre que les indices intrinsèques auxquels on fait allusion ne soient de la même force.

Je ne crois pas nécessaire d'insister de nouveau sur le fait que la sainteté de Yahwé comportait, dès son origine, des

idées de haute morale, ainsi que je l'ai prouvé plus haut. Par simple curiosité, je relèverai un seul point : le commandement « Aime ton semblable comme toi-même » (Lévitique, XIX, 18) est restreint par l'École à l'Israélite seul! C'est déjà heureux qu'on ne fasse pas la restriction à propos des commandements contenus dans les versets 11-15 et analogues. Satisfait de ce silence, je me suis donné le plaisir de m'informer d'abord sur le sens réel du mot « prochain, » ensuite sur le développement que la notion prétendue insuffisante du Pentateuque a pris dans l'Évangile. Je note ce que j'ai trouvé sans commentaire. Dans le même chapitre, versets 33-34, il s'agit d'un étranger de race non juive qui s'établit en Palestine. Comment doit-on le traiter? Le législateur répond : « L'étranger domicilié (גֵּר) doit être considéré comme l'indigène parmi vous (כאזרח מכם יהיה לכם הַגֵּר הַגָּר אתכם), et vous devez l'aimer comme vous-même (ואהבת לוֹ כמוך), car vous aussi vous avez été des étrangers dans le pays d'Égypte. » Le savant critique regrettera certainement de ne pas s'être souvenu de ce verset.

Dans les logia et les actes de Jésus, fournis par l'Évangile, on trouve notoirement des exceptions en faveur du héros même (par exemple, intangibilité de la loi, Matthieu, V, 17-19, mais « Le Fils de l'homme est le Seigneur du Sabbat, » XII, 8). Ce procédé se manifeste également dans le commentaire relatif à l'amour du prochain. Le principe, en apparence nouveau, d'aimer ses ennemis (Matthieu, V, 43-48), a sa contre-partie radicale dans le logion X, 37 : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. » La formule consignée Luc, XIV, 26, est encore bien plus tranchante : « Si quelqu'un vient à moi et ne *hait* pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » De l'amour du prochain pondéré ordonné par le Lévitique, même à l'égard d'un non israélite, il ne reste que l'image oratoire (Matthieu, V, 43-48) inspirée par le désir caché de discréditer l'ancienne loi, image tirée d'ailleurs d'autres passages bibliques; mais, en pratique, le principe moral et humanitaire : « Aimez votre pro-

chain comme vous-même » se change en la formule sectaire diffuse, léguée aux disciples sous forme de testament : « Je vous fais un commandement nouveau qui est que vous vous aimiez les uns les autres, et que vous vous entr'aimiez comme je vous ai aimés; c'est en cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jean, XIII, 34-35). Ce commandement racorni est vraiment nouveau !

P. 302 (§ 131). Deutéro-Isaïe et son livre. L'emploi impropre du terme « messianisme, » dans le sens pharisééo-chrétien se répète d'innombrables fois dans ce chapitre et dans tous les suivants, mais l'abus n'est nulle part aussi tangible que dans la prédication d'Isaïe II, prédication qui jette une lumière éclatante sur la doctrine prophétique au sujet de l'amour des étrangers, répandue alors parmi les exilés à l'époque babylonienne. M. Stade écrit : « Si, dans la théologie d'Ézéchiel, nomisme et messianisme, appelés les deux pôles du judaïsme, se trouvent l'un à côté de l'autre, le « grand anonyme, » dont l'écrit est compris dans Isaïe, XL-LV, est le représentant du messianisme. Écrivant entre la chute de Crésus et l'attaque de Cyrus contre Babylone, il annonce à Israël la fin du temps de sa punition, que le temps du salut (*die Heilszeit*) est devant la porte, que Yahwé se servira de Cyrus pour la restauration d'Israël, de Jérusalem et du temple; c'est là le thème de ses expositions. Il n'appelle pas à la pénitence, mais il console Israël et l'avertit de se saisir du salut prochain (*Er ruft nicht zur Busse sondern tröstet Israël und ermahnt es das nahe Heil zu ergreifen*). » Il est à peine nécessaire de répéter que les qualifications « messianisme » et « temps de salut » sont absolument hors cadre à propos d'une restauration dont le ***Messie*** est un ***païen*** de race exotique, et où le ***salut*** consiste uniquement à permettre aux exilés de retourner dans leur pays d'origine et de reconstruire le temple détruit par la dynastie qu'il venait de renverser. Isaïe II désire que Cyrus et tous les peuples soumis par lui prennent connaissance de sa prédiction dont il était convaincu qu'elle ne tardera pas à s'accomplir, afin qu'ils sachent que Yahwé est le seul Dieu qui gouverne le monde d'après un plan déterminé, tendant à la propagation du mono-

théisme et à la glorification d'Israël, son peuple élu; mais le vrai mobile de son apparition est la nostalgie invincible qui s'est emparée de l'élite des exilés pour la patrie perdue depuis deux générations. Disciple de Jérémie et d'Ézéchiel, surtout du premier, il identifie Israël avec Sion-Jérusalem et adresse ses consolations aux deux en même temps, en accordant toutefois ses premiers épanchements à cette dernière qu'il imagine attendre son Dieu et son peuple (Isaïe, XL, 1-12). L'ardent amour de la patrie, cette source électrisante et illuminante à la fois, qui inspire les prophètes pendant les grandes crises de leur nation et les rend capables de lutter contre une situation qui paraît fatale, est obstinément mis de côté par les pieux interprètes. Israël n'aurait vécu, à les entendre, que de subtilités théologiques ou casuistiques. Ils s'étonnent qu'Isaïe II n'appelle pas à la pénitence. Belle chose que de s'habiller de sac et de cendre! C'est l'enthousiasme, l'espoir invincible en Dieu qui fait persuader les malheureux et les timides que la longue traversée du désert sera pour eux une agréable promenade dans un paradis terrestre (*ibid.*, XL, 3; XLI, 17-20, *passim*). Encore plus tard, les difficultés de cette traversée ont intimidé beaucoup de personnes qui désiraient retourner en Palestine (Ezra, VIII, 21-22). Mais la conflagration d'un pareil enthousiasme et la vibration d'une pareille espérance dans l'âme de myriades d'hommes montrent à ceux qui veulent voir que l'idée de l'unité toute-puissante de Yahwé et de l'élection d'Israël, son serviteur particulier, était enracinée dans l'esprit des exilés, et ce n'est pas une invention d'Isaïe II, comme on prétend nous faire croire. Yahwé investit Cyrus de la dignité royale (= Messie ou oint) pour délivrer Israël du joug babylonien et restaurer l'ordre de choses antérieur, lequel avait été interrompu par le roi babylonien Nabuchodonosor, également dans son service (עַבְדִּי, Jérémie, XXV, 9; XVII, 5; XLIII, 10). Cela a contribué à redresser les abattus et à faire revivre leur courage. Il n'y a nulle part le plus léger indice que l'anonyme eut de la peine à faire admettre sa prédication du libérateur Cyrus, qui blessait la présomption juive (*Besonders die den jüdischen Eigendünkel verletzende Predigt vom Befreier Cyrus*

lehnt man ab). Évidemment, l'École divinatoire ne voit dans le juif que bosses et plaies; le piétisme chrétien semble inséparable de cette euphémique *charité* dont il a fourni tant de preuves depuis dix-neuf siècles. Laissons-lui gagner le *salut* au moyen de cette *noble besogne*. L'équité historique parvient à un résultat tout opposé, sachant que même la légende talmudique met, sans aucune hésitation, l'empereur Antonin au même rang que Rabbi le Saint (רבנו הקדוש), le collectionneur de la Mišna, et cela pour la seule raison qu'il avait aboli les décrets persécuteurs d'Hadrien. Si cet empereur avait fait la moitié de ce que Cyrus a fait à l'avantage d'une nouvelle restauration d'Israël, il aurait trouvé des milliers d'Isaïe II pour le déclarer l'oint de Dieu et son fidèle serviteur. Cela arriverait aujourd'hui même, si un chef de n'importe quelle puissance s'avisait d'imiter le rôle de Cyrus. Mettez en imagination le christianisme dans un cas pareil, et l'on verra aussitôt si le même effet peut se produire; là le principe dit : « Chrétien ou rien. »

La thèse que Deutéro-Isaïe n'a utilisé du Pentateuque que les pièces attribuées à *J* et le Deutéronome n'exige plus de réfutation en ce lieu.

P. 304-306. La perception de Deutéro-Isaïe au sujet de Yahwé (*Deutero-Isaias Vorstellung von Jahve*).

Quoi qu'on dise, Isaïe II n'innove absolument rien dans la conception prophétique de Yahwé. Pour l'acte de la création, il emploie à côté de יצר et עשה avec préférence du verbe ברא inusité chez *J* et particulier au narrateur sacerdotal (Genèse, I, P.); l'affirmation que ce verbe a été inventé par Isaïe II est un subterfuge *in extremis*. Sa cosmogonie ne doit rien ni aux Babyloniens, ni aux Perses. Les figures רהב, תנין, תהום רבה, représentent les Égyptiens de l'épisode de la mer Rouge et aucunement Marduk, vainqueur de Tiamat. Si, enfin, les mages modernes ont lu dans les astres que l'action d'introduire le souffle de la vie (נשמת חיים) en soufflant dans les narines (Genèse, II, 7) est un reflet d'une perception étrangère (*eine fremde Vorstellung*), ils ne doivent pas oublier qu'Isaïe II a formulé l'apophtegme מפר אתות בדים וקסמים יהולל

et a exigé un témoignage indiscutable : יתנו עדיהם ויצדקו (XLIII, 9) !

P. 306-308 (§ 133). « Israël, le serviteur de Yahwé. » Le serviteur de Yahwé (עבד יהוה), dont la glorification universelle sera la suite de celle de son Dieu, est l'objet de divers passages dans le livre Isaïe II. Dans LII, 13-LIII, il est représenté comme un innocent qui, après avoir été en butte à toutes les souffrances, accusé, méprisé et frappé à mort par toutes les puissances du monde, et enterré en compagnie de criminels, Yahwé ressuscitera pour recevoir les hommages de ses tortureurs mêmes, lesquels reconnaîtront, non seulement qu'il était innocent des crimes qu'ils lui attribuaient, mais qu'il était la victime expiatoire de leurs propres crimes et qu'il a souffert à leur place. L'application de cette figure prétendue messianique à Jésus forme la base du christianisme, sans laquelle tout le système de l'Évangile s'écroule comme un château de cartes. L'exégèse juive, si l'on excepte quelques aggadistes de dernier rang, y a toujours vu la description des vicissitudes d'Israël. De nos jours, l'École critique suit l'exégèse juive, un peu malgré elle, car certains auteurs y cherchent encore l'intention de fournir une image du héros futur de l'Évangile. Plus sincère et aussi plus éclairé, M. Stade reconnaît sans ambages que ce « serviteur » est bien Israël et garde le silence sur l'intention typique. Mais comment se fait-il que, dans d'autres passages, le « serviteur » est peint comme un rebelle obstiné, sourd et aveugle à tout avertissement ? Quand on part de l'Évangile, ce qui constitue la méthode avouée du savant auteur, l'Israël mauvais et criminel incorrigible est l'Israël réel, le peuple juif en chair et en os ; celui-ci n'a jamais cessé de faire de la peine à Yahwé, même dans les personnes de ses premiers ancêtres ; le « serviteur de Yahwé, » l'innocent parfait qui souffre le martyre et la mort pour les péchés du monde, est l'*Israël idéal*, les prophètes préexiliques, dont les représentants postexiliques seront l'Israël de l'époque *messianique* destiné à devenir la lumière des païens, afin que le salut de Yahwé parvienne jusqu'aux confins de la terre. Nous pouvons, sans guère nous tromper, compléter la pensée que l'auteur a quelque peu voilée. Comme l'Israël postexilique a continué ses péchés cultuels

— tout culte rituel étant un grave péché — et en a encore largement dépassé la mesure durant le second temple et même jusqu'à nos jours, l'Israël *idéal* est nécessairement représenté uniquement par les *apôtres de la Bonne Nouvelle*, ayant à leur tête le *Fils de l'Homme*, abstraction faite de son origine divine. Le rejet du peuple juif existant et le transfèrement du titre d'Israël aux adorateurs du *sauveur crucifié*, tels sont les deux principes fondamentaux qui inspirent tous les récits et toutes les prédications contenus dans l'Évangile. (Voir surtout Matthieu, VIII, 11-12; XXI, 42-43; XXII, 1-14; XXV, 31-46; I Romains, X-XI; II Corinthiens, VI, 14-18; Galates, III-IV; I Jean, II-V, *passim*.) En nous servant d'une image évangélique, l'interprétation ci-dessus se résume en la pensée suivante : l'ombre épaisse et funeste est morte et bien morte; ce qui surgit du tombeau, c'est la lumière latente que cette ombre renfermait, savoir, le christianisme. Or, l'histoire, qui ne vit pas d'abstraction de quintessence, atteste que l'ombre prétendue morte n'a jamais péri, mais qu'elle persista à enténébrer la grande et *salutaire lumière* qui a jailli cinq siècles après sa résurrection. Il faut donc renoncer à l'exégèse mystique qui méconnaît l'esprit des prophètes. Israël, élu dès le début pour devenir la bénédiction des païens par sa vertu et sa religion monothéiste (Genèse, XII, 2; XVIII, 17-19; XVI, 4; XXVIII, 13; Exode, IV, 22-23; IX, 5-6, *passim*), s'est montré très souvent rebelle et et infidèle à sa haute mission, et Yahwé l'a châtié en lui infligeant diverses infirmités qui le rendaient répugnant à la vue des autres peuples, à tel point que ceux-ci, qui sont incomparablement plus coupables, voyant en lui un condamné et un rebut de l'humanité, croyaient bien faire de le torturer de toute manière, bien qu'il ne leur eût jamais fait le moindre tort; et quand, à bout de forces, il descendit au tombeau (= partit en exil), on a placé sa sépulture au milieu de malfaiteurs de la pire espèce; mais c'était là la dernière épreuve qui lui fut imposée d'une façon exceptionnelle, précisément dans le but de le rendre digne d'accomplir sa haute mission après avoir expié ses péchés. Couché inerte dans le tombeau (= périssant dans l'exil), Yahwé lui rendit la santé (lire הֶחֱלִימוֹ pour הֶחֱלִי,

Isaïe, LIII, 10), c'est-à-dire, il se sentit renaître à l'espoir de regagner son existence nationale et sa patrie perdues. Il ne consiste plus qu'en un petit reste infime, mais une fois qu'il aura apporté un sacrifice de culpabilité (אם חשים אשם נפשו, *ibidem*), il s'accroîtra rapidement et sans interruption (יראה זרע יאריך ימים), et deviendra apte à remplir avec plein succès la haute mission qui lui avait été confiée par la bienveillance particulière de Yahwé (וחפץ יהוה בידו יצלח). L'Israël ressuscité est, en termes réalistes, le petit reste qui retournera en Palestine, amendé et purifié par les souffrances de l'exil, pour recommencer une existence nationale glorieuse entre toutes; l'apport de sacrifices scellera symboliquement la réconciliation entre Dieu et son peuple à tout jamais. Les rapatriés ont si bien compris la pensée d'Isaïe II, qu'en arrivant à Jérusalem ils eurent soin de reconstruire l'autel et d'y offrir, au nom de la nation entière, des holocaustes, afin de compléter la propitiation désirée (Ezra, III, 2-3). Plus tard, lors de leur séparation des femmes étrangères, chacun des repentis apporta un *aśam* (sacrifice de culpabilité) particulier (Ezra, X, 18), conformément à la prescription de Lévitique, V, 17-19,

P. 308-311 (§ 134). « Le règne messianique, selon Isaïe II. » Lisez « le règne de Yahwé, » car le messie du retour est le païen Cyrus et non le prince davidique, dont il n'est même pas fait une mention directe LV, 3, bien que l'authenticité de חסדי דוד הנאמנים soit indubitable, la continuité de la dynastie de David étant l'espérance commune des prophètes. Le titre de roi ne sera porté que par Yahwé seul, lequel sera alors le dieu reconnu et adoré par tous les peuples du monde, sans cesser pourtant de former des états différents sous la suzeraineté spirituelle d'Israël. L'histoire prendra une forme plus heureuse pour l'humanité, mais continuera sa marche naturelle. Sur les hyperboles poétiques, il a été remarqué plus haut.

P. 311. « Troisième chapitre. La fondation de la communauté juive (§ 135). Le retour (*die Rückwanderung*) sous Cyrus. » Notons quelques points historiques. En bon politicien, Cyrus, après s'être emparé de la Babylonie sans grands efforts, en profitant des déchirements intestins, permit aux Judéens de retourner en Palestine; la même permission était probablement

aussi donnée aux exilés des autres peuples de la Syrie. Cette mesure générale de clémence inaugurait sagement le nouvel empire et ne venait pas d'un sentiment de reconnaissance envers Yahwé et les autres divinités populaires, mais avait pour but de s'attacher ces peuples vassaux en vue d'une prochaine expédition contre l'Égypte, dont la possession formait le desideratum millénaire de la politique des empires assyrien et babylonien. Syncrétiste en religion, comme beaucoup d'autres monarques éclairés, il se donna comme mandataire de Yahwé devant les Juifs, de Marduk à Babylone et de Ba'al en Phénicie. Les vases sacrés de l'ancien temple de Jérusalem ont été remis par son ordre à Šešbazar (שֵׁשְׁבַּצַּר = *Šeš-ab-uṣur*, « Šamaš protège le père ») nommé satrape de la Judée. L'identification de Šešbazzar avec Šenazzar (שֶׁנְאַצַּר = Sin-ussur, « Sin protège »), fils de Joiachin (Koster et Meyer), se heurte à l'expression « ce Sesbazzar » (שֵׁשְׁבַּצַּר דֵּךְ, Ezra, v, 16), impliquant que c'était un fonctionnaire peu connu auparavant. L'édit de Cyrus ordonna encore de livrer aux Juifs des pierres de fondation et d'assise pour le temple à construire (*ibidem*), et Sesbazzar a fait cette livraison (יְהַב אֻשַּׁיָּא, v, 16), mais, contrairement à l'opinion des critiques, il n'a pas fait de fondation. Le sanctuaire provisoire a été changé ensuite en édifice solide par Zorobabel, qui le fonda avec les matériaux mis à sa disposition.

P. 312-313 (§ 136). Le rétablissement du culte. L'institution de la fonction pontificale (*Die Entstehung des hohenpriesterlichen Amts*). Le savant auteur aurait dû dire un mot en ce lieu pour motiver la cessation totale des sacrifices à Jérusalem après la destruction du temple. L'ancienne capitale devint un monceau de ruines, mais tout le reste de la Palestine avait conservé une partie de ses habitants, spécialement les moins fortunés qui vivaient de viticulture (II Rois, xxv, 12); quelque pauvres qu'ils fussent, rien ne les empêchait de continuer d'apporter leurs offrandes sous forme de libations ou en nature sur les ruines du temple, au moins à des époques espacées. Des prêtres ayant fonctionné sur les *Bamot* ne manquaient certainement pas parmi eux, puisque Ézéchiel a trouvé

nécessaire de les exclure du service sacrificiel dans son projet du culte de l'avenir (Ézéchiel, XLIV, 9-16). Outre ces Judéens, le culte de Jérusalem aurait pu être continué par de pieux Israélites de l'ancien royaume d'Éphraïm, à l'instar de l'incident rapporté Jérémie, XLI, 5. Un autel ou seulement un tertre de modiques dimensions eût suffi à donner satisfaction à la dévotion de cette classe de prolétaires, mais la cessation soudaine et complète du culte est tellement contraire à la nature juive qu'elle n'a qu'une seule explication, à savoir que, par suite de l'exil récent impliquant le départ de Yahwé, la conviction s'est implantée que la Palestine, comme sol et habitants, se trouvait en état d'impureté légale qui ne pouvait disparaître qu'au retour de la captivité, sous la conduite du dieu national. Mais cette conviction, résultat d'une longue pénétration des lois de sainteté de Lévitique, XVII-XXVI, en atteste indubitablement l'origine, palestinienne et bien antérieure à Ézéchiel. C'est l'effondrement de toutes les affirmations arbitraires de l'École moderne, qui voit dans la conception de la sainteté morale — et les lois précitées du Lévitique la formulent au plus haut degré — un produit de l'exil.

On a vu plus haut que la réforme annoncée par Ézéchiel n'était pas destinée à entrer en exercice immédiatement après le retour ; l'ordre obligé était celui du Lévitique qui prescrit l'institution d'un grand prêtre. Josué, petit-fils du dernier pontif anté-exilique, ne semble pas avoir été sans quelques tares réelles ou imputées (Zacharie, III), mais il réussit à se réhabiliter et à revêtir cette haute dignité. Il est inutile de supposer qu'il l'obtint en accordant aux prêtres non sadocites le droit de fonctionner dans le temple (Stade). L'institution du pontificat se constate en Phénicie et à Carthage (רב כהנם) et semble être commune à tous les peuples sémitiques.

P. 314-317 (§ 137, 1). La construction du temple et l'espérance messianique, Haggaï (Aggée) et Zacharie.

« Le temple reste sans être construit (*bleibt ungebaut*), parce qu'on est renseigné par la détresse du temps qu'Israël est encore sous la colère de Dieu (Aggée, I, 2). » Nous avouons avoir peu de goût pour les explications purement théologiques. Le retard venait simplement de ce que les paysans, pouvant à

peine se nourrir pendant plusieurs années de sécheresse, craignaient d'être chargés des contributions que la construction d'un édifice aussi considérable ne manquerait pas de leur imposer (לא[1] עֵתָ בא עת בית יהוה להבנות; *ibid.*, I, 2). Ils ont cédé devant l'assurance du prophète que la reconstruction du temple ramènera l'abondance dans les produits et les bénéfices dans le commerce (*ibid.*, 4-11). Dans le sermon d'Aggée, il n'y a pas un mot de la colère divine persistant sans aucune raison alléguable et contraire d'ailleurs à l'action rédemptrice qu'il venait d'accomplir. Yahwé est blessé de voir des hommes pressés de se fixer dans un domicile commode (בבתיכם ספונים) et le laisser, pour ainsi dire, sans abri au milieu des ruines : reconstruire le temple, c'est lui faire honneur (וְאֶכָּבְדָה, v. 8).

Le commentaire : « Alors apparaîtra le temps messianique » (*dann bricht die messianische Zeit an*) est un *Midraś* tiré par les cheveux et d'autant plus déplacé que, même après la reconstruction, Aggée se borne à prédire les futures richesses du temple en or et en argent (לי הכסף ולי הזהב, II, 8), richesses que lui apporteront les autres peuples convertis au yahwéisme, par suite d'ébranlements physiques et politiques (cf. Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX), d'où Zorobabel sortira sauf et sain. Aggée semble avoir appliqué la scène du Gog d'Ézéchiel à la dynastie de Darius, dont il attendait la chute prochaine. Tout cela ne ressemble guère à un messianisme personnel.

P. 315-316 (2). Sur l'accusation du pontife Josué, nous avons déjà parlé plus haut ; elle n'avait aucun caractère politique. Le prophète Zacharie emprunte à Jérémie, XXIII, 5, et XXXIII, 15, l'épithète צֶמַח צַדִּיק, « pousse ou rejeton juste » (c'est-à-dire « et non coupable comme ses ancêtres »), et l'applique à Zorobabel, mais, de même qu'Aggée, il ne lui donne pas le titre d'un messie théologique. Les visions de Zacharie sont en partie obscures, probablement par suite de corruption de texte ; je n'y trouve absolument rien de la mythologie babylonienne, telle que nous la connaissons actuellement. Lorsque la prophétie du chapitre VIII fut prononcée, Zorobabel avait ter-

1. Lire ainsi au lieu de עֵת.

miné la construction du temple et Zacharie, à l'exemple des autres prophètes, affirme le règne de Yahwé et la glorification d'Israël; il n'ajoute rien au sujet de Zorobabel dont la mission principale avait pris fin. Sa disparition quelque temps après reste encore une énigme pour l'histoire.

P. 317-321 (§ 138). « La direction religieuse de la communauté dans le temps antérieur à Ezra. Le travail à la loi et aux prophètes. La prophétie. » J'ai depuis longtemps considéré Ézéchiel comme le premier rabbin, puisqu'il tire du Pentateuque et des écrits prophétiques presque tous ses exposés parénétiques qu'il commente à la façon des aggadistes. Donc, M. Stade a parfaitement raison de donner aux prophètes du retour le titre de scribes érudits (*Schriftgelehrten*) ou *Sopherim* (סוֹפְרִים). Mais voici que les conjectures les plus arbitraires s'y glissent sans crier gare. La fantaisie de l'École crée alors un monde invisible de remanieurs de l'ancienne littérature, tandis que les vrais traits des Sopherim consistent dans la conservation méticuleuse de la lettre, malgré les libertés extrêmes qu'ils prennent dans l'interprétation, liberté qui va souvent jusqu'à faire dire au texte le contraire de qu'il veut dire. Jésus n'a pas manqué d'user de cette méthode, tout en inculquant le respect le plus complet pour la petite lettre *yod* et même pour l'*apex* des lettres (Matthieu, v, 18). Au premier aspect déjà, l'admission de remaniements textuels systématiques sort de l'ordinaire et nous met sur nos gardes Nos réserves s'accentuent par des raisons d'analogie historique fondées sur l'expérience. Les codes fondamentaux des peuples d'Orient : le Livre des Morts, le Chou-King, le Véda et l'Avesta, l'Évangile et le Coran, se placent au début de la tournure religieuse dont ils sont l'expression et sont ensuite l'objet de soins extrêmement scrupuleux pour les mettre à l'abri de toute atteinte matérielle, sauf naturellement les variantes et les corruptions de certains passages émanant de scribes contemporains ou postérieurs. Le Pentateuque est traité tout autrement. Non seulement aucune parcelle de son contenu n'est située au début du yahwéisme, mais on nous donne même comme chose assurée que toute une horde de pieux fraudeurs se mit avec un

acharnement sans égal à envelopper le texte reçu de longues pièces neuves, d'insérer subrepticement des morceaux de leur cru, et, qui plus est, de transformer presque toute l'ancienne littérature d'après de prétendus besoins religieux de la communauté postexilique. Autant que j'ai pu examiner ces thèses dans mes *Recherches bibliques*, je les ai trouvées mal fondées de toute façon. Énigmatique me paraît cette sentence-ci : « Le penser théologique des écrivains deutéronomiques est caractérisé par ce fait qu'ils ne laissent pas demeurer Yahwé à Sion, mais y placent son nom » (*Das theologische Denken der Deuteronomischen Schriftsteller aber wird dadurch charakterisiert, dass sie Jahve nicht auf Zion wohnen lassen, sondern dorthin seinen Namen versetzen*). Cette découverte stupéfiante repose malheureusement sur un point de départ inexact : Si la mise ou l'appel du nom marque souvent l'idée de simple possession ou droit de propriété, le terme שֵׁם, « nom, » désigne en langage relevé l'entité ou la personnalité divine, figure respectueuse équivalant aux pronoms et aux mots qui les remplacent. Ainsi, נשבעתי בשמי (Jérémie, XLIV, 26) = כי נשבעתי, « l'ange qui vous guidera ne pardonnera pas vos péchés, parce que je demeure en lui ; » שמי בקרבו (Exode, XXIII, 21) = אני (שוכן) בקרבו. On constate le même usage en assyrien ; le récit de la création débute par ces mots-ci : *enuma eliš la nabû šamamu, šapliš amâtum šuma la zakrat,* « lorsqu'en haut le ciel ne fut pas désigné, et en bas la terre de nom ne fut pas mentionnée, » c'est-à-dire lorsque le ciel et la terre ne furent pas des entités, n'existèrent pas[1]. Deutéronome, XII, 5, לשום את שמו שם est expliqué par לְשִׁכְנוֹ, « à sa demeure, » expression identique à לְשַׁכֵּן את שמו שם (*ibid.*, 11) : לשום ou לשכן את נפשו שם serait moins respectueux, לשום אתו ou לשכן אתו serait choquant et irrévérencieux. Trouver, dans ces passages et dans d'autres passages analogues, la notion que Yahwé n'habite pas à Sion et celle que le nom a quelque

1. La dernière ombre d'un doute disparait devant la glose donnée en guise de commentaire : *šuma zakâru*, « mention de nom » = *zukkurtum* et *ahaztu*, « existence, » D. H. W., p. 255 a.

chose de mystique, n'est-ce pas donner libre cours à l'imagination ?

P. 321-329. « Le développement de la communauté jusqu'à la réforme d'Ezra. »

(1) « La possession du temple, d'une loi écrite et de l'espérance messianique, règle le développement religieux. Il s'agit tout d'abord de s'arranger avec le fait (*sich mit der thatsache abzufinden*) que l'achèvement du temple n'apporta pas l'accomplissement des espérances enthousiastes des prophètes. Ceux qui avaient des tendances prophétiques (*die prophetisch Gerichteten*) les attendaient de l'avenir, tandis que les prêtres et les laïques paraissent plutôt (*scheinen vielfach*) avoir pris ce qui a été donné par Yahwé (*das von Jahve Geschenkte*) comme l'accomplissement des anciennes prophéties. Cela les détournera des espérances messianiques. C'est ainsi que la construction du temple rassure (*so beruhigt der Tempelbau*). Seulement à présent (*jetzt nur*) peut naître le sentiment (*kann das Gefühl aufkommen*) qu'on possède de nouveau le pays des ancêtres. On se réjouit du temple, on ne le visite pas seulement pour sacrifier, mais aussi pour y prier et pour y entendre les enseignements des prêtres et des prophètes. »

Quelques observations sont indispensables. Parmi les trois possessions énumérées, une seule est « nouvelle, » ou plus exactement « reprise, » savoir celle du temple. Des deux autres, la possession d'une loi écrite renfermant des catégories très diverses : celles mentionnées par Osée, VIII, 12, le Deutéronome, les parties J et E du Pentateuque, sont, d'après l'École elle-même, antérieures à la captivité; pour ce qui concerne les espérances prétendues « messianiques, » mais en réalité « nationales-monothéistes, » elles remplissent de nombreuses pages dans les écrits des prophètes antérieurs, et ce n'est pas leur faute si le parti pris de l'École les a arrachées de leur milieu naturel en les déclarant « interpolations postexiliques ». Si l'on ajoute ce fait historique que les rapatriés, aussitôt arrivés, eurent soin de réoccuper leurs anciennes villes sur toute l'étendue de la Judée (Ezra, II, 21-35; Néhémie, VII, 25-38; XI, 25-36), on voit tout de suite qu'on est en présence de la restauration d'une *nation*, et nullement d'une *communauté reli-*

gieuse telle dont on nous bombarde dans cette division de l'ouvrage que nous analysons. Les tendances nationalistes l'emportaient tellement sur les spéculations théologiques que Jérusalem eut, pour premiers habitants, les chefs *seuls*, et qu'on dut déterminer par le sort un neuvième de la population rurale à s'établir à Jérusalem, malgré l'ennui et les désavantages que ce transfert leur attirait. Aussi furent-ils complimentés par le reste du peuple qui savait apprécier ce sacrifice (Néhémie, XI, 1-2). Parmi ces *généreux* (מתנדבים) figurent des prêtres, des lévites de tout rang et des descendants d'anciens serfs ou ou *Nêtinîm* (*ibid.*, XI, 10-23). Ce sont des faits qui frappent déjà au premier aspect les lecteurs de bon sens; si l'École ne les a pas remarqués, c'est qu'elle a été égarée par l'emploi du mot « communauté » dans la littérature pseudo-épigraphique et dans l'Évangile, où, par suite des persécutions religieuses, la classe des Pharisiens fit dominer uniquement l'intérêt religieux, et laissa à l'arrière-plan les intérêts nationaux matériels comme apanages de l'époque messianique. Choisissons un exemple qui marque entre cent autres la distance parcourue par les Sopherîm dans la période grecque : c'est la manière dont le jeûne y fut envisagé. D'une part, le prophète Zacharie, fidèle à l'esprit de Jérémie et d'Isaïe II, abolit, sans le moindre scrupule, les jeûnes introduits pendant la captivité et permit même de les transformer en jours de fête (Zacharie, VIII, 19); d'autre part, le plus ancien document produit par l'esprit pharisien, subséquemment à l'installation des Macchabées, est le registre des jours de jeûnes de l'époque et appelé pour cette raison « rouleau des jeûnes » (מגלת תענית). Telle est également la plus ordinaire manifestation de piété propre à Daniel (Daniel, X, 2-3), aux pharisiens et aux disciples de Jean-Baptiste (Matthieu, IX, 14; XI, 18). Le jeûne est naturellement hors cadre à l'égard du Fils de Dieu en personne, mais ses disciples furent dûment prévenus qu'ils auront à jeûner lorsque le *Fiancé*, c'est-à-dire Jésus, leur sera enlevé (*ibid.*, IX, 15). Dans le christianisme naissant, le jeûne est même devenu un moyen efficace d'exorcisme, car Jésus enseigne spécialement qu'une certaine catégorie de démons ne se chasse que par la prière et le jeûne (*ibid.*, XVIII, 20). Une aussi crasse

matérialisation de la contrition religieuse nous place aux antipodes de la dernière époque prophétique, qui est déjà celle de la décadence et du mysticisme naissant. Après cette digression nécessaire, on voit combien on a tort d'appliquer, sans triage préalable, les conceptions évangéliques et même pharisiennes à l'époque prophétique. Les idées telles que « messianisme » et « communauté, » exprimées par ימות המשיח et כנסת ישראל, furent aussi inconnues alors que les mots qui les expriment. Le culte fut restitué d'après les anciennes ordonnances du Pentateuque, sans le moindre égard aux innovations d'Ézéchiel, et personne ne se soucia de la question abstruse si les prévisions prophétiques se sont accomplies à la lettre. Déjà, au temps d'Ézéchiel, le peuple savait que les hyperboles poétiques abondent dans les prédictions des prophètes (Ézéchiel, xii, 22). La restauration procéda d'une manière plus pratique qu'on ne le croit; le paysan intéressé ne tarda pas à tricher avec le temple en apportant à l'autel des animaux rapinés, estropiés ou malades, et méprisait les prêtres qui prévariquaient la justice des pauvres en faveur des riches et des puissants. Nous voyons poindre alors cette haine entre la classe agricole (rite *ʿAm-hââreṣ* (עם הארץ) et les lettrés syndiqués nommés *Ḥabêrim* (חברים) ou « disciples des sages, » ou *Talmîdé Ḥakâmîm* (תלמידי חכמים) qui a persisté jusqu'à la fin de la période talmudique.

P. 325-327 (5). On nous dit sérieusement que c'est seulement après l'exil que Yahwé fut conçu comme dieu universel (אדון כל הארץ); les nègres le disent pourtant de leurs déités primitives, sans avoir passé par la captivité de Babylone. Mais à quoi bon récriminer! L'ukase de l'École voudrait même voir dans l'épithète de « dieu du ciel, » qu'on donnait alors à Yahwé, une application à l'usage religieux du peuple dominant (les Perses). « Auramazda est aussi le créateur du ciel, de la terre et de l'homme, il est vrai, sans pouvoir déposséder les dieux cultuels (Mithra, Anahita). » Quand il s'agit des Perses, le savant critique ne pose même pas la question de savoir si l'universalité sage et puissante d'Auramazdâ est simplement la copie du dieu créateur babylonien Marduk. Il laisse même lire entre les lignes que des tendances à *dépossé-*

der les déités cultuelles Mithra et Anahita ont existé, quoique sans résultat final, dans le parsisme. Une partialité aussi évidente paraît inexplicable si l'on ne considère pas que les devins modernes regardent Yahwé comme le génie d'une montagne du désert, savoir le Sinaï. Pour qu'un dieu-montagne, symbole de stérilité physique et intellectuelle, ait pu s'élever au rang d'un dieu céleste, symbole de fertilité et de lumière physique et intellectuelle, il a fallu un grand nombre de transformations théologiques pour lesquelles l'espace de mille ans n'est pas trop surfait. Un dieu né pierre a de la peine à s'attacher des ailes. Voilà le mot de l'énigme, mot surtout caractéristique du milieu auquel cette théologie de l'Ancien Testament est destinée.

P. 326-327. Énumération détaillée des symboles constitutifs des huit visions de Zacharie, symboles qui seraient empruntés à des sources babyloniennes. Mais cette affirmation est foncièrement inexacte, malgré l'opinion de Gunkel qui sert d'autorité. Il faut se garder de prendre à la lettre des figures aussi flottantes que celles qui ornent des rêves. Le cavalier monté sur un cheval bai et suivi d'autres chevaux (Zacharie, I, 8) représente un simple postillon perse, accompagné de chevaux d'échange. La représentation des attaques hostiles sous l'image de cornes (*ibid.*, II, 3-4) et de la mensuration de Jérusalem (II, 5-7) est empruntée à Ézéchiel[1]. Ni la conception de Satan, ni celle de la lampe à sept branches n'existent en Babylonie. L'olivier est un produit de la Palestine ; les montagnes d'airain (*die ehernen Berge*), d'entre lesquelles sortent les chars de guerre, sont indiquées Deutéronome, VIII, 9 ; ces chars portent la guerre aux quatre régions du monde et sont surtout implacables pour le nord (v. 8), c'est-à-dire pour la Babylonie ; le myrte croît dans les eaux des bas terrains en Palestine (Néhémie, VIII, 15). Le mirage le plus égayant se fait jour à propos des « sept yeux de Yahwé qui parcourent la terre entière » (שבעה אלה עיני יהוה חמה משוטטים בכל הארץ, IV, 10) ; une grave erreur mythologique se joint ici à une erreur exégétique non moins grave : en premier lieu, les

1. Ézéchiel, XXXIV, 21 ; XL, 5, *passim*.

génies dits *Anunnaki* et *Igigi* dans la mythologie babylonienne sont respectivement au nombre de *neuf* et de *huit*, ensemble dix-sept, et ne peuvent avoir servi de modèle à la série *unique* de *sept yeux*. En second lieu, le mot « yeux de Yahwé » (עֵינֵי יהוה), qui a tourné la tête des mythomanes, signifie simplement les « explorateurs » de Yahwé, c'est-à-dire ses messagers ou anges chargés d'inspecter minutieusement ce qui se passe dans la société humaine, afin de lui en faire un rapport exact et détaillé (Job, I, 7), fonction qui n'a rien de commun avec celles des divinités babyloniennes que je viens de citer. Quand on veut légiférer dans la mythologie des Sémites, il est impardonnable qu'on ignore plus ou moins délibérément qu'en *sémitique*, עין, « œil, » a le sens de « observateur, explorateur, inspecteur, » car il faut avoir une imagination bien échauffée pour attribuer à l'influence babylonienne ce fait des lexiques arabe et éthiopien. Rien que l'existence en hébreu du participe עֹיֵן (*qerî*, I Samuel, XVIII, 9), « épiant, » aurait dû les mettre sur la piste. Et c'est de pareilles légèretés qu'on bat capital pour introduire le mysticisme euphratéen dans la dernière phase du prophétisme biblique ! Enfin, l'attraction babylonisante sur les nouveaux mythographes a entièrement défiguré les visions du chapitre V : Dans une phrase précédente, Zacharie voit en vision, devant le grand prêtre Josué, une pierre surveillée par sept gardes ; Yahwé y appose une gravure ; le mot qu'il y a gravé n'est pas spécifié, mais un lecteur d'Exode, XXVIII, 9-12, où le premier grand prêtre Aaron reçoit deux pierres précieuses gravées, offrant les noms des douze tribus d'Israël, pour les porter en *commémoration* (לְזִכָּרוֹן) devant Yahwé, comprend aussitôt que la pierre *unique* (אֶבֶן אחת) mise à la disposition du pontife de la restauration purement judéenne porte gravé le nom de *Juda* seul, figurant le petit reste de la nation. Cette gravure, faite par Yahwé même, scelle sa réconciliation parfaite avec le pays et la nation, ce que le prophète exprime en toutes lettres par la phrase immédiate ומשתי את עון הארץ ההיא ביום אחד, « j'effacerai les péchés de cette terre en un seul jour ». Or, les visions du cha-

pitre v développent la même idée par d'autres images. Une immense rouleau volant déverse la malédiction sur celui qui voudrait s'approprier une partie des objets précieux (lampe d'or, oliviers, symboles des deux puissances politique et sacerdotale du nouvel État) ou qui forfait au serment prêté à ce sujet, en un mot contre tout concurrent et réfractaire à l'accord conclu entre Zorobabel et Josué. La seconde vision dépeint, par un groupe d'images, le départ de l' « iniquité » (הָרִשְׁעָה) de la Judée. La *Riš'â*, symbolisée par un récipient contenant la mesure d'une épha (אֵיפָה), naturellement d'une « éphâ inique ou fausse » (אֵיפַת רֶשַׁע), en opposition à l' « épha juste » (אֵיפַת צֶדֶק, Ézéchiel, L, 7; Lévitique, XIX, 36), sort pour s'orienter (lire עֵינָה pour עֵינָם); la mauvaise fée elle-même est assise dedans, mais on l'enferme dans l'éphâ en bouchant l'orifice de la mesure avec une grosse masse de plomb, et deux autres génies féminins ailés — le sexe féminin est nécessité par le sexe de la prisonnière — la transportent en Babylonie, où elle aura désormais sa demeure fixe.

L'insistance incroyable qu'on met à faire entrer dans la théologie du prophète Zacharie les illusions regrettables de Gunkel m'a obligé à expliquer avec plus d'amplitude les traits principaux de ces visions; pour les points moins importants, il suffira de relire ce que j'en ai dit plus haut.

P. 327-328 (6). La conception du « Satan » accusateur public au tribunal céleste dans l'histoire de Job a-t-elle progressé chez Zacharie? J'en doute beaucoup. La scène de l'accusation de Josué (III, 1-2) est probablement un reflet littéraire de celle de Job. En accusant Josué de fautes commises, le démon inexorable espérait recevoir l'ordre de le frapper, mais Yahwé, en humeur de proclamer une amnistie générale pour toutes les défections (III, 9), l'en réprimande durement; le réquisitoire en lui-même était un procédé régulier de la justice et ne put déplaire à Yahwé (*dass er Josua verklagt stimmt augenscheinlich nicht mit Jahves Intentionen*). En plein mysticisme, on nous jette inopinément la phrase suivante : « La figure reçoit son coloris particulier chez Zacharie, en ce fait qu'elle person-

nifie la mauvaise conscience d'Israël sur son ancien péché, formant empêchement à la tournure messianique. Cela explique que Satan s'est aussi développé plus tard en ennemi du judaïsme » (*Ihr eigentümliches Kolorit gewinnt die Gestalt bei Sacharja dadurch, dass sich in ihr das böse Gewissen Israels über seine alte, die messianische wendung verhindernde Schuld personifiziert. Das erklärt, dass sich Satan später auch zum Judenfeind entwickelt*). Après les nombreux précédents analogues, cette hantise du messianisme à tort et à travers se joint ici à la création d'un type allégorique qui ferait honneur à Philon. Même dans le livre d'Hénoch, Satan est considéré comme l'instigateur des anges déchus; est-ce en qualité de personnification de la mauvaise conscience d'Israël? Satan dresse ses accusations particulièrement contre Israël parce qu'il tend à le priver de l'affection spéciale de Dieu; il est pour lui un adversaire redoutable, mais on ne lui décerne pas le titre d'ennemi, parce que le judaïsme entend servir Dieu et nullement combattre Satan qui est, en somme, un fonctionnaire subalterne. C'est dans le christianisme seul que Satan est monté au pinacle en qualité de prince de ce monde et d'ennemi du royaume céleste. Après avoir cherché à dominer le Fils de Dieu (Matthieu, IV), il rugit comme un lion et tourne autour des fidèles, cherchant qui il pourra dévorer (I Pierre, V, 8).

P. 328-329 (7). La littérature des Psaumes est-elle uniquement due à l'impulsion du retour de l'exil? L'École critique l'affirme avec la profonde conviction propre aux devins homériques. Respectons la foi des autres, mais cherchons des raisons pour fortifier la nôtre qui a pour seul guide l'expérience de l'histoire, et comme l'histoire nous montre que les Assyro-Babyloniens étaient, depuis une longue série de siècles avant la destruction du temple de Jérusalem, en possession d'une riche littérature de ce genre, nous concluons que les autres peuples sémitiques étaient bien capables d'en composer, également pour les besoins religieux de chaque fidèle, en cas de maladie et de vicissitudes d'une part, de l'autre, en cas d'événements heureux de la vie. De plus, étant donné qu'un groupe de six psaumes hébreux ne peut s'appliquer qu'à des cas individuels et antérieurs à l'exil, savoir psaumes II, XXI, XLV, LX, LXXII,

CX, je conclus qu'à côté de ces psaumes certainement anciens, notre collection peut en comprendre d'autres encore des mêmes époques, et là s'arrête mon savoir. Il est vrai que la sentence magique « la communauté parle » sait *messianiser* jusqu'à la fille de Tyr qui, parée de tous ses atours, se tient coquettement dans l'attente que son seigneur et maître, vaincu par le coup de foudre, l'amène dans l'intérieur embaumé du harem. (Psaume XLV, 10-16). J'admire ces *daršanim* de l'aggada moderne, mais je maintiens mon opinion bourgeoise.

P. 329-330 (§ 140). L'adjonction d'étrangers à la communauté. Sa laïcisation.

Sur la base d'une divination infaillible, les critiques affirment d'emblée que les Judéens rapatriés trouvèrent en Palestine un reste de l'ancienne population, mais dans un état de misère tel qu'Aggée et Zacharie n'en parlent point. Celui qui ne possède pas ce don précieux pensera, au contraire, que les prophètes devaient avoir précisément pour mission de consoler ces pauvres frères restés si longtemps séparés et agonisants sur les ruines de la terre sainte. Même Isaïe II garde le silence sur ce reste de la nation : c'est aux ruines de Jérusalem que la prochaine arrivée de Yahwé à la tête de ses fidèles est annoncée, et aucunement à des frères abandonnés. La chose est facile à comprendre. Des capitales entièrement dépeuplées après une grande catastrophe ne manquent pas dans l'histoire ancienne : Ninive et Babylone en sont les exemples les plus remarquables, et Jérusalem a partagé leur sort. La population rurale clairsemée émigra vraisemblablement dans la Samarie et dans la Galilée, où elle était plus protégée contre l'incursion des nomades et des peuples voisins. Tout à fait imaginaire est l'invasion des Calébites à Bethléem pendant l'exil, comme si Caleb n'était pas une ancienne branche de la tribu de Juda ! On nous affirme aussi que les exotiques Calébites n'ont pas tardé à se joindre aux Judéens. Naturellement de véritables בְּנֵי נֵכָר (non juifs) sont aussi accourus de divers côtés pour profiter de la fortune qui semblait sourire aux Juifs, mais on leur refusa l'admission dans la bourgeoisie (Néhémie, IX, 2). Enfin, tout ce qui suit sur les sentiments religieux et

politiques, si divergents entre les rapatriés et les Juifs restés en Judée, manque de tout fondement historique. Dans Isaïe, xv, 6, le texte, fort corrompu d'ailleurs, se rapporte aux prêtres honnêtes qui étaient haïs et exclus de la corporation présidée par des chefs hypocrites, mais foncièrement iniques et intéressés (Malachie, II, 1-10). Le verset précité d'Isaïe doit être lu : אמרו אחיכם שנאיכם מנדיכם למען שְׁמֵנוּ (pour שְׁמִי) יכבד יהוה וְיִרְאוּ (pour וְנִרְאֶה) בשמחתכם והם יבשו, « vos frères ennemis qui vous excluent, disent : Yahwé est honoré à cause de notre nom (= de nous) ; (mais) ils verront votre joie, pendant qu'eux seront dans la honte ; » l'antithèse répond à celle de LXV, 13 : הנה עבדי ישמחו ואתם תבשו, « voici, mes serviteurs se réjouiront et eux seront dans la honte ». Quand on échafaude toute une histoire sur un verset, il faut au moins le comprendre ! Sur les autres passages, voyez nos remarques plus bas à propos du prétendu Isaïe III.

P. 332 : Le livre de Malachie. Le savant théologien trouve dans ce « pamphlet » (*das Pamphlet*) la résurrection de l'attente du jugement (*das Wiederaufleben der Gerichtserwartung*). « Résurrection » n'est visiblement pas le terme adéquat d'une conception courante chez les prophètes de l'exil, et dont l'exil lui-même qui venait à peine de cesser fut une manifestation éclatante. Mais, où y discerne-t-on donc un vestige de regrets relativement à des espérances non accomplies (*die noch unerfüllten Hoffnungen*) ? Malachie débute au contraire par démontrer l'amour de Yahwé pour Israël en constatant le fait historique qu'Israël fut l'objet d'une restauration, tandis que l'Idumée est vouée à une désolation éternelle (I, 1-5), fait qui fournit en même temps la preuve que le gouvernement de Yahwé s'étend au delà des limites de la Palestine. Évidemment, la génération présente avait tout à fait oublié les images enthousiastes par lesquelles Isaïe II — un Isaïe III n'existe pas — a célébré la puissance de Yahwé et l'avenir d'Israël. Au milieu d'une série d'années de disette, elle fournit à contre-cœur les sacrifices du temple, au point que les prêtres, obligés d'accepter les bêtes volées ou étriquées pour en faire leur misérable pitance, s'attirèrent le mépris des sacrifiats.

Le désordre régnait également dans l'administration de la justice, où tout fut empreint de vénalité; dans l'organisation de la famille, où les femmes étrangères prenaient la place des femmes juives; enfin, dans la tournure d'esprit de plusieurs libres penseurs qui niaient l'intervention d'une justice divine (I, 6-II). Quand on tient compte de la situation amenée par les circonstances locales, on trouve que n'importe quel prophète antérieur aurait agi comme Malachie. L'École y voit cependant une démarcation notable :

« L'écart temporel (*der zeitliche Abstand*) des anciens prophètes se montre (*tritt zu Tage*) dans l'importance que le livre attribue aux prêtres en les traitant avant le peuple (c'est pourtant naturel, puisqu'ils sont la cause de toute la décadence !), et en leur octroyant le titre honorifique מלאך יהוה צבאות, II, 7, ainsi que dans l'importance qui accorde à la livraison correcte des prestations et des sacrifices (*und der richtigen Leistung von Abgaben und Opfern*). » Or, le titre de מלאך vise le prêtre tel qu'il devait être, le prêtre idéal, et cela n'est pas plus anormal que l'épithète עבדי et מלאכי appliquée à Israël dans Isaïe, XLII, 19. Quant à la prétendue importance des sacrifices en eux-mêmes, il n'en est pas trace dans le livre; aucun prophète n'a prononcé aussi clairement que Malachie l'idée que, dans les conditions actuelles, on ferait mieux de fermer le temple et de laisser s'éteindre le feu de l'autel (v. 10); mais que puisqu'on ne veut pas aller à cette extrémité, la simple décence commanderait déjà de ne pas avilir l'autel par des victimes défectueuses ou malades qu'on n'oserait pas apporter en don au gouverneur (I, 8). Malachie ajoute que Yahwé peut d'autant plus se passer des vils sacrifices du temple de Jérusalem que, sur toute l'étendue de la terre, les païens glorifient son nom et lui apportent les sacrifices et les oblations les plus recherchés et les plus purs (I, 11), naturellement sans le savoir, puisqu'il n'existe pas d'autre dieu en dehors de Yahwé. On cherche en vain un seul mot sur la pénétration des laïques (*die Durchstechung der Laien*) dans le culte. Le verset III, 5, traite de magie et de vices moraux qui sont communs à tous les siècles de l'histoire humaine et blâmés par tous les prophètes.

Pour ce qui concerne l'expression ברית הלוי, nous le verrons au paragraphe 145. L'épouse légitime est qualifiée « compagne et alliée de l'époux » (חברתך ואשת בריתך, II, 14), de manière que Yahwé même est le témoin accusateur si l'époux contrevient à la promesse de fidélité (ברית) faite à sa conjointe (כי יהוה העיד בינך ובין אשת נעורך), acte qui, stigmatisé de trahison (אשר אתה בגדתה בה), cette alliance, réciproquement et solennellement consentie, est réduite au fait banal que Yahwé était témoin du mariage (*bei deren Ehelichung Jahve Zeuge war*). Mais plus étonnante est encore la correction de מלאך הברית, « que les hommes pieux attendent avec impatience » (אשר אתם חפצים, III, 1), en מֶלֶךְ הברית qui est impossible en hébreu ; l'analogie invoquée de מלך הכבוד (Psaumes, XXIV, 7-10) ne signifie rien, parce que הכבוד équivaut en ce cas à הנכבד, tandis que ברית ne permet point pareille substitution. Non moins inimaginable est d'entendre par « roi de l'Alliance » la désignation de Yahwé « se montrant comme roi de la communauté (!) dans le jugement messianique » (! *als Bezeichnung des sich als König der Gemeinde im messianischen Gericht erweisenden Jahves*). Ceux que le mysticisme ne séduit pas n'ont aucune difficulté à établir l'état civil de ce « messager de l'alliance, » car il est nominalement désigné dans les deux derniers versets du petit livre : III, 23-24. L'ancienne légende racontait que le prophète Élie, dont les actes miraculeux furent inspirés par son zèle extraordinaire pour l'alliance de Yahwé avec Israël, était monté vivant au ciel (II Rois, II) et continuait même ensuite à effrayer les impies (II Chroniques, XXI, 12-15) ; voilà le messager, annonce Malachie, que Yahwé enverra bientôt pour mettre fin à la désorganisation des familles troublées par l'intrusion des femmes étrangères. Dans ces familles, il régnait des disputes continuelles entre les parents et leurs enfants. Élie y rétablira la paix et la concorde (והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם). Lorsque la paix sera rétablie dans les familles, tant laïques que sacerdotales (III, 2-3), viendra le grand jour du jugement sur les diverses catégories des pécheurs, et alors on verra la différence entre les justes et les impies ; les superbes

seront voués à la destruction et au dernier avilissement; les fidèles jouiront d'une pleine satisfaction (III, 17-21). Telle est l'idée dominante et claire du chapitre III. L'École n'y a vu que des ombres chinoises; elle va même jusqu'à octroyer l'excision des versets relatifs à l'envoi du prophète Élie : « Le groupe III, 23-24, ne peut pas venir de l'auteur du livre, car celui-ci ne sait rien des disputes familiales et tient pour inévitable le jugement qu'Élie doit détourner(!) Outre cela, il contredit III, 1 ! » (*Der Abschnitt* III, 23 *f. kann nicht vom Verfasser des Buches herrühren, da dieser von Familienzwistigkeiten nichts weiss und das Gericht für unabwendbar hält, das Elias Vermittelung abwenden soll. Zudem widerspricht er* III, 1).

Tout commentaire est désormais inutile.

A suivre.) J. HALÉVY.

Opinions et Observations sur le sumérien.

Bonn, le 12 juin 1906.

TRÈS HONORÉ MONSIEUR,

En conformité avec le désir que vous avez exprimé, je m'adresse maintenant à la considération des éléments concrets de la question sumérienne.

Je dois d'abord observer que je m'occuperai ici uniquement des éléments de la rédaction, et non pas des textes mêmes; en d'autres mots, je ne veux pas toucher à la question de savoir si les textes représentent une allographie sémitique ou une langue véritable. N'importe que vous démontriez que tous les textes dits sumériens étaient destinés à être lus en sémitique, — et je suis bien disposé à en admettre la possibilité en ce qui concerne les inscriptions des rois anciens de la Babylonie, — la chose resterait la même, la question de la langue représentée dans les textes écrits en allographie et celle de la langue sur laquelle cette allographie est basée étant, comme il est facile de voir, absolument indépendantes l'une de l'autre. C'est le mécanisme du système allographique, qui est si contraire au génie linguistique des Sémites, que je ne peux jamais admettre qu'ils l'ont élaboré eux-mêmes pour représenter leur langue.

Les éléments de l'allographie qui ont un caractère non sémitique sont : 1) la plupart des valeurs phonétiques; 2) les positions différentes des mots ou idéogrammes correspondants dans les textes sémitiques et « sumériens; » 3) l'expression de distinctions formales qui n'existent point dans la langue sémitique, et, de l'autre côté, l'omission de distinctions importantes qui y existent.

1) Je ne m'occuperai plus de cet élément comme nous l'avons déjà discuté. On pourrait aussi expliquer une assez grande partie des valeurs phonétiques contestées par la simple assomption que l'invention du syllabaire primitif remonte à un

peuple sémitique antérieur, dont le vocabulaire contenait précisément les mots dont vous êtes obligé d'assumer l'existence en assyro-babylonien. La valeur *êmê* = « mère » dériverait plus facilement d'un mot sémitique *êm* que de *ummu*.

2) Les principales inversions sont : *a*) la position des pronoms-suffixes *devant* la racine verbale ; *b*) la position des prépositions *après* leurs substantifs ; *c*) l'inversion de deux mots se trouvant dans l'état construit ; *d*) la position du négatif après son prédicat.

a) Vous expliquez cette inversion (*le Sumérisme*, p. 135 et suiv.) en disant que le système hiératique place l'idéogramme NI du suffixe de la troisième personne immédiatement après l'indice du sujet, pour écarter la confusion avec le suffixe possessif. On ne voit pas comment une confusion aurait pu se produire dans les exemples cités par vous, où il s'agit d'idéogrammes verbaux bien connus, qui sont aussi suffisamment indiqués comme tels par le préfixe verbal *mu-na; mu-na-gub-ni* n'aurait pas été moins clair que *mu-na-ni-gub*. Notons en passant ce qui appartient au numéro 3, qu'à côté de cette tentative superflue d'être clair, on a omis d'indiquer que le verbe se trouve au *śaphel*, ce qui aurait été bien plus nécessaire.

b) Le même raisonnement s'applique aux prépositions. Sur la page 149, vous dites que « la position postpositive a pour but d'indiquer que les monosyllabes (*ka*, *ge*, *ku*, *ra*, *ta*, *da*, *gim*, qui représentent les prépositions babyloniennes *ana*, *ina*, *istu*, *ultu*, *itti*, *kima*) sont dépouillés de leur puissance ordinaire de mots pleins et descendus au rang de simples particules qui n'ont pas la valeur des autres racines ». Un *lapsus calami* vous a fait sans doute écrire « monosyllabes, » au lieu de « idéogrammes, » car on n'avait aucun besoin d'indiquer que ces monosyllabes étaient dépouillés d'une puissance de mots pleins qu'ils ne possédaient point ; si je vous comprends bien, on voulait, par le moyen de l'inversion, éviter qu'on donnât à ces idéogrammes des prépositions, des valeurs nominales ou verbales. La phrase suivante : « Par contre, les particules dont la racine, et par conséquent la signification, est claire (comme *ki* = *itti*, *śag* = *kirib*, *muḫ* = *êli*, *ên* = *adi*) conservent fidèlement leur position prépositive comme les prépo-

sitions babyloniennes qu'ils sont destinés à exprimer » contient une erreur analogue ; il faudrait dire « les idéogrammes des particules, » puisque vous parlez du système allographique, qui ne contient ni monosyllabes, ni particules, mais seulement des idéogrammes. Il devient alors clair que votre explication serait justifiée dans le cas seulement que les idéogrammes KI, SAG, MUḤ, ÊN, quand ils représentaient des prépositions, étaient moins exposés à être mal compris que les idéogrammes des autres prépositions ; mais c'est justement le contraire qui est vrai ! Il est impossible de voir pourquoi l'idéogramme TA dans TA-ZU-AB (en vérité ZU-AB-TA), ce qui ne pourrait être lu autrement que *ana* (*ina*, *ištu*) *apsî*, avait plus besoin d'une indication montrant sa qualité prépositionnelle que l'idéogramme KI dans une phrase comme KI-ZU-AB = *itti apsî*, qu'on pourrait aussi lire *irṣitu u apsû*. On aurait, en outre, attendu de gens si soucieux de distinctions inutiles la distinction bien nécessaire entre les diverses significations prépositionnelles de l'idéogramme TA.

c) L'inversion de deux noms dans l'état construit, comme ŠAG-GIG = *muruṣ ḳaḳḳadi*, reste pour moi une des plus fortes preuves pour l'existence d'une langue non sémitique. On ne peut pas invoquer ici le besoin d'éviter une confusion, puisque la possibilité d'une confusion n'existe pas ; même s'il y en avait une, on n'aurait pas cherché à l'éviter en introduisant une autre encore plus grande, provenant du fait que l'ordre sémitique des mots se trouve dans un assez grand nombre de cas. Ces cas d'états construits sumériens ne sont pas, d'ailleurs, une preuve pour votre théorie, puisqu'ils peuvent être dus ou à une influence sémitique, ou à l'omission de la désinence du relatif dans des formules fixes.

d) L'inversion du négatif dans les phrases V, R., 25, 30, 36, 42 : AD-MU-NU-ME-EN = *ul abî atta*, TUR-MU-NU-ME-A = *ul marî atta*, etc., ne répond à aucun besoin rationnel de la rédaction et ne peut s'expliquer que par la raison qu'elle représente la construction d'une langue non sémitique.

3) Je viens maintenant aux cas très nombreux dans lesquels l'allographie distingue des formes grammaticales n'ayant pas de pendants en sémitique, ou représente des formes sémi-

tiques très distinctes par une seule forme allographique. Exemples du premier cas : les innombrables formes verbales avec des préfixes ou des suffixes tantôt simples, tantôt complexes, dont la plus petite partie peut être mise en relation rationnelle avec les formes correspondantes sémitiques, et qui, malgré leur grand nombre, n'essayent même pas de représenter les différences actuelles de ces dernières. Il y a là une incongruité presque absolue, et on est en droit de demander qu'on l'explique minutieusement avant de vouloir nous faire croire qu'un peuple ait jamais pu élaborer un tel système d'écriture. Et, d'après votre remarque (*ibid.*, p. 138) que les « formes verbales (avec les préfixes *im-*, *imma*, *in-*, *inna*) sont caractéristiques des phrases secondaires ou incidentes et ne concluent jamais une proposition principale, comme c'est le cas de *mu-na*, nous révèle une nouvelle distinction qui est complètement inexplicable sur la base du sémitisme. Le parallélisme prépositionnel (*ibid.*, p. 142) est très intéressant comme phénomène linguistique; comme phénomène graphique, il serait absolument incompréhensible et on se demande en vain en quoi ça pourrait donner plus de clarté au verbe hiératique, qui n'avait besoin que de quelques pronoms ou autres indices pour sortir de « son indécision primitive ».

Ceci nous amène au deuxième cas. Le verbe allographe ne distingue ni les trois personnes, ni le masculin et le féminin, ce que vous expliquez (*ibid.*, p. 134) par la confusion dans une partie des formes sémitiques de la première personne du singulier avec la troisième du masculin et dans toutes les formes de la seconde personne avec la troisième du féminin. Mais, tout en admettant que la confusion des personnes dans les formes *êpuš* et *têpuš* ait pu bien se réfléter dans l'allographie, on ne comprend pas pourquoi ces deux formes mêmes ont été confondues, quand on a trouvé nécessaire d'indiquer le pluriel, dont la distinction n'était nullement plus nécessaire que celle des personnes. Il aurait été plus facile d'expliquer ce phénomène par le manque de formes distinctives, d'ailleurs pas encore assuré, pour les pronoms personnels. Et alors on ne comprendrait pas comment les Sémites, tout en introduisant dans leur écriture des éléments parfaitement inutiles, ont pu

omettre des éléments d'une importance si grande que les pronoms et pour lesquels il existait des formes bien distinguées dans leur langue parlée. D'autre part, si on assume que les Sémites ont pu se passer d'une expression graphique de leurs pronoms, on est libre de faire la même supposition à l'égard des Sumériens. Donc, les arguments contre le sumérisme tirés du manque de telle ou telle destruction grammaticale ne sont pas valables, tandis que ce même manque forme un des arguments les plus forts contre l'origine sémitique.

Je crois avoir dit assez sur ce sujet pour que vous compreniez bien ma position ; la divergence entre les éléments de l'écriture cunéiforme et les éléments de la langue sur laquelle cette écriture serait calquée, est trop grande pour que je puisse admettre leur connexion organique. Par contre, tous les phénomènes signalés peuvent s'expliquer de la manière la plus simple sur la base d'une langue non sémitique. Un exemple encore pour finir. La conjonction *šumma* s'écrit en allographie ŠU-ŠA-TUR-LAL-BI ; donc ces étonnants inventeurs de l'écriture cunéiforme, qui étaient si parcimonieux à l'égard des mots les plus importants, prodiguent cinq signes bien comptés pour exprimer une petite conjonction pour laquelle deux auraient été amplement suffisants !

En posant la question comme je l'ai fait au commencement de cette lettre, il me semble que nous arriverons plus vite à des résultats concrets. Une fois que vous aurez démontré le sémitisme des textes, nous pourrons aborder la question de l'origine de l'écriture, qui, comme j'ai indiqué en haut, peut être référée ou aux Sémites parlant la langue des textes cunéiformes, ou à des Sémites parlant un autre dialecte, ou enfin à un peuple non sémitique. Jusqu'à présent, je ne vois pas d'autre solution que la dernière ; la seconde aussi, tout en permettant une explication plus facile de beaucoup de valeurs phonétiques, ne se trouve pas moins en désaccord avec les autres phénomènes dont j'ai parlé plus haut que la première. Je ne demande pas que vous acceptiez l'hypothèse de l'origine non sémitique, mais seulement que vous l'admettiez comme explication possible, ce qui ne changerait rien aux résultats obtenables par la méthode historique à l'égard des textes que nous possédons.

Veuillez agréer, très honoré Monsieur, l'expression de ma plus haute estime et de mes sentiments très respectueux.

R. Brünnow.

Paris, le 20 juin 1906.

Très honoré Monsieur,

[1]Je vois avec un vif plaisir que vous consentez finalement à placer notre discussion sumérologique sur le terrain historique et solide des *faits concrets vérifiables*, ainsi que je vous l'ai demandé dès le début de notre correspondance. Recevez-en mes très sincères remerciements.

A coup sûr, ma satisfaction n'est pas sans quelque nuage, léger en apparence, mais susceptible d'entraver la libre allure de l'investigation, aussi bien de votre côté que du mien. Vous commencez par dire « que vous vous occuperez uniquement des éléments rédactionnels des textes « sumériens, » et non pas des textes mêmes, » et vous ajoutez immédiatement en guise d'explication : « En d'autres mots, je ne veux pas toucher à la question de savoir si les textes représentent une allographie sémitique ou une langue véritable. » Permettez-moi de ne pas comprendre comment on peut discuter les *faits concrets* relatifs à une langue *apparente* ou *réelle*, si on laisse de côté les textes qui les fournissent. Ma perplexité grandit en lisant le passage suivant où vous m'imposez une condition à laquelle j'étais loin de penser. Vous écrivez :

« N'importe que vous démontriez que tous les textes dits sumériens étaient destinés à être lus en sémitique, — et je suis bien disposé à en admettre la possibilité en ce qui concerne les inscriptions des rois anciens de la Babylonie; — la chose resterait la même : la question de la langue représentée dans les textes écrits en allographie et celle de la langue sur laquelle cette allographie est basée étant, comme il est facile de voir,

1. M. Brünnow, après avoir reçu communication de cette lettre, me l'a retournée avec des notes conformes à sa manière de voir. Je les publierai à l'endroit désigné, en les faisant accompagner de remarques qui justifient mon opposition à la théorie sumériste.

absolument indépendantes l'une de l'autre. C'est le mécanisme du système allographique, qui est si contraire au génie linguistique des Sémites que je ne peux jamais admettre qu'ils l'aient élaboré eux-mêmes pour représenter leur langue. »

Que signifie cette *lecture en sémitique* dont vous parlez ici pour la première fois? Comment pourrais-je l'appliquer à *tous* les textes sumériens, si je ne comprends pas la portée exacte de cette nouvelle exigence? et, qui pis est, en sachant d'avance que si, par un effort surhumain, je réussissais à faire cette démonstration, je ne parviendrais pas encore à vous convaincre!

J'aime plutôt à croire que mes appréhensions sont passablement exagérées, car la possibilité de l'entente finale entre nous est admise par vous-même dans l'incidente que j'ai lue et relue avec une vive satisfaction. Elle dit que vous êtes *bien disposé à admettre que les textes sumériens des rois anciens de la Babylonie étaient lus en sémitique*. Je vous remercie infiniment de cette concession si importante qui nous rapproche d'une manière imprévue l'un de l'autre, malgré les apparences pessimistes qui semblent exclure toute entente.

En effet, la lecture en *sémitique* des textes « sumériens » du ve et du IVe millénaire avant Jésus-Christ implique *a fortiori* la reconnaissance que les textes du même genre des époques postérieures se lisaient également en *sémitique;* or, étant donné, d'autre part, qu'une langue véritable ne peut pas être constamment écrite pour être lue dans une langue toute différente, il s'ensuit nécessairement qu'il s'agit d'une *langue artificielle* originairement destinée à exprimer, sous une forme *allographique,* la langue même en laquelle elle est lue.

Votre aveu présent ne rompt pas, il est vrai, définitivement avec l'idée de voir un soubassement allophyle dans l'allographie à lecture *sémitique.* Cela n'est déjà pas conforme à votre *troisième* théorie qui prolonge l'existence et l'activité littéraire des « Sumériens » jusqu'à l'extinction des Babyloniens-Sémites eux-mêmes; malheureusement aucune des thèses allophiles ne tient devant les preuves nombreuses formulées en dernier lieu dans le Critérium et que vous n'avez pas réussi à réfuter.

Maintenant que l'Azazel de la théorie a reçu son bouc émissaire, nous passerons tranquillement à aborder les faits concrets que vous croyez être contraires au génie sémitique. Votre exposé à ce propos, se rattachant aux données de mon étude citée sous la rubrique de *Sumérisme*[1], très clair pour moi, a besoin d'être rendu accessible à des lecteurs moins spécialistes. Je vais donc continuer la méthode qui m'a rendu de bons services dans les discussions précédentes, méthode consistant à serrer l'objection mise à la portée de toutes les intelligences et à faire suivre immédiatement la réponse de ma part, sans perdre le temps en considérations hors cadre.

A. *Les valeurs phonétiques des idéogrammes.*

Brünnow : « La plupart des valeurs phonétiques ont un caractère non sémitique. Je ne m'occuperai plus de ces éléments que nous avons déjà discutés. On pourrait aussi expliquer une quantité des valeurs phonétiques contestées en admettant que l'invention du syllabaire primitif remonte à un peuple sémitique antérieur, dont le vocabulaire contenait précisément les mots dont vous êtes obligé de supposer l'existence en assyro-babylonien. Comme exemple : la valeur EME, « mère, » dériverait plus facilement d'un mot sémitique *êm* que de la forme assyrienne *ummu*. »

Remarque. La statistique a grandement besoin d'être rectifiée. Parmi les cent cinquante à deux cents valeurs monosyllabiques des *signes fondamentaux* du syllabaire, il y en a cent trente d'origine assyro-babylonienne indubitable. Les valeurs polysyllabiques, d'autre part, au nombre de trois cents environ, ont pour correspondants avérés deux cent trente-six mots polysyllabiques assyriens dont la grande majorité a été reconnue par vous comme tels dès le début de notre discussion. Cette dernière correspondance ne va pas jusqu'au simple calque des prototypes assyriens : l'élément vocalique est négligemment rendu, parce que, dans les langues sémitiques, la consonne seule forme la substance de la racine, et que, de plus, il s'agit d'une *langue artificielle* ayant des tendances prononcées à déguiser

1. Le titre plein est : *Le Sumérisme et l'histoire babylonienne*, par J. Halévy. Paris, 1901. (Cf. *Revue sémitique*, 1900-1901.)

autant que possible le mot d'origine. Je n'admets comme inventeur du syllabaire aucun peuple en dehors de la branche assyro-babylonienne, chez qui nous le trouvons depuis cinq mille ans avant notre ère. L'exemple choisi pour prouver une prononciation antérieure est à rayer : en « sumérien, » le phonème EME (diversement écrit) signifie à la fois « mère » et « parler, langue, » tandis que l'hébréo-araméen ÊM ne signifie que « mère ». En sumérien encore, le phonème pour « mère » s'épelle aussi AMA et AGA, prononciation dont aucune autre langue sémitique on non sémitique ne peut rendre compte. Au point de vue de l'antisumérisme, l'explication de ce phénomème étrange ne présente aucune difficulté. En assyrien, « mère » se dit *ummu* et *agarinnu;* le premier mot produit les phonèmes artificiels AMA, et, avec changement de *a* en *e*, EME ; le second mot, par abréviation, AGA.

D'autre part, le mot assyrien *amatu*, « parole, » donne naissance au phonème *AMA, EME ; de là vient la double signification de « mère » et de « langue » que ce phonème possède dans la rédaction artificielle des textes prétendus non sémitiques.

J'arrive aux difficultés autrement graves qui sont la cause primordiale de la naissance du système suménste et le seul motif de l'obstination trois fois décennale de ses partisans, malgré les importantes concessions qu'ils sont obligés de faire à leurs adversaires. Ici je serai obligé de préciser davantage les points litigieux, afin d'éclairer la conscience des lecteurs. Pour faciliter cette tâche, je prendrai l'ordre inverse de votre exposé *d*, *c*, *b*, *a*, afin de pouvoir passer par degrés du moins difficile au plus difficile et d'examiner finalement l'objection la plus formidable et la plus compliquée qui se soit jamais présentée dans la philologie orientale.

B. *L'ordre des mots divergeant dans les textes sémitiques et les textes « sumériens ».*

1 (= *d*). *L'inversion du négatif.*

Brünnow : « Dans les phrases V, R., 25, 30, 36, 42 : AD-MV[1] NV[2] ME-EN[3] = *ul*[2] *abi*[1] *atta*[3], « tu n'es pas mon père, » et

TVR-MV[1] NV[2] ME-A[3] = *ul*[2] *marî*[1] *atta*[3], « tu n'es pas mon fils, » etc.; l'inversion ne répond à aucun besoin rationnel de la rédaction et ne peut s'expliquer que par la raison qu'elle représente la construction d'une langue non sémitique. »

Remarque. C'est peu exact. En assyrien comme en hébreu, la place ordinaire de la négation est avant le prédicat; l'inversion a été faite par le rédacteur assyrien pour mieux accentuer le délit commis par ceux qui renient leur relation de famille[1]. Dans des cas analogues, l'inversion peut avoir aussi lieu en hébreu. Cette mobilité de la langue réelle est naturellement négligeable dans le système artificiel. Exemples :

DAM[1] NV[2] TVG-A-MEŠ[3] TVR[1] NV[2] TV-VḌ-DA-MEŠ[3] = *aššatu*[1] *ul*[2] *aḫzu*[3] *maru*[1] *ul*[2] *aldu*[3] (R., IV, pl. 2, verso, col. V, 6-7 et 43-44), « Ils (les démons) ne prennent pas femme; ils n'engendrent pas d'enfant. » En hébreu : *iššâ*[1] *lô*[2] *yiqqâḥû*[3], *bên*[1] (ou *bânîm*) *lô*[2] *yôlîdû*[3].

TVR-MV[1] A-NA[2] NV[3] NI-ZV[4] = *mâri*[1] *minâ*[2] *la*[3] *tidi*[4] (*ibidem*, pl. 7, recto, col. 1, 26-27), « mon fils que ne sais-tu pas? » En hébreu : *benî*[1] *mâ*[2] *lô*[3] *têdaʿ*[4].

Maintenant c'est votre tour de me dire comment cette concordance coutumière, par rapport à la position de la négation, peut se faire dans deux langues de race différente[2]. Vous aurez encore à expliquer le fait matériel que le négatif NV se lit dans certains cas LA et se superpose ainsi à la négation assyro-sémitique *la* (לא) : le sémitisme se cache donc là même où on l'attend le moins[3].

1. Brünnow : « L'accent logique est sur la négation! » — *Remarque.* Si la position initiale de *ul* est incorrecte, le rapport du sumérien avec l'assyrien régulier sera encore plus intime.

2. Brünnow : « La négation est placée ici devant le verbe où elle se trouve aussi dans d'autres langues que celles de la race sémitique. » — *Remarque.* Nous sommes en Babylonie où il n'y a, en fait d'allophyle, que les « Sumériens » seuls. Pour le fond, vous m'avez signalé le désaccord, je vous signale l'accord; mais cet accord, pris à part, n'aurait naturellement aucune importance.

3. Brünnow : « Les sémitismes dans les textes actuels ne prouvent pas du tout l'origine sémitique. » — *Remarque.* La négation ne passe jamais d'une langue à l'autre.

2 (= c). *L'inversion de deux substantifs étroitement liés.*

Brünnow : « L'inversion de deux noms à l'état construit, comme ŠAG-GIG = *muruṣ ḳakḳadi*, « mal de tête, » reste pour moi une des plus fortes preuves de l'existence d'une langue non sémitique. On ne peut pas invoquer ici le besoin d'éviter une confusion, puisque la possibilité d'une confusion n'existe pas ; et même s'il y en avait, on n'aurait pas cherché à l'éviter en introduisant une autre confusion encore plus grande, provenant du fait que l'ordre sémitique des mots se trouve dans un grand nombre de cas. Ces cas d'états construits sumériens ne sont pas d'ailleurs une preuve pour votre théorie, puisqu'ils peuvent être dus soit à une influence sémitique, soit à l'omission de la désinence du génitif dans des formules fixes. »

Remarque. Reprise inutile d'un problème minuscule résolu dans ma lettre du 14 février dernier. J'ai donné d'autres exemples d'inversions graphiques analogues, entre autres ZV-AB pour AB-ZV (pour l'assyrien *apsu*), « abîme, océan ; » AB-ZV, composition d'état construit « maison de Science, » désigne allégoriquement l'océan comme demeure du dieu EA, le *Sage* des dieux, tandis que la graphie ZV-AB, littéralement « science de la maison, » ne signifie rien. C'est exactement le cas de la graphie insensée SAG-GIG, « tête de mal, » pour GIG-SAG = *muruṣ kakḳaddi*, « mal de tête »[1]. Je suis étonné du silence gardé à ce propos. Je dois aussi décliner l'idée que le mécanisme de l'état construit si caractéristique des langues sémitiques, puisse être emprunté par une langue non sémitique. C'est une hérésie qu'aucun sémitisant n'admettra jamais. Et pourtant l'état construit existe en sumérien comme élément primordial ; aucun nom propre composé d'hommes, de dieux, de sanctuaires ou de villes, n'est possible sans lui. L'emprunt étant exclu, il est mathématiquement prouvé que le « sumérien » ne présente qu'un système *artificiel* basé sur la langue sémitique[2].

1. Brünnow : « Comment alors expliquer cette graphie insensée ? » — *Remarque.* Elle s'explique par le désir des prêtres babyloniens de rendre le système hiératique presque inaccessible aux profanes.

2. Brünnow : « Parfaitement compréhensible si les textes actuels représentent la langue sémitique écrite dans une allographie basée sur une autre langue ! » — *Remarque.* Je ne parle pas ici de textes écrits, mais

3 (= *b*) *Les postpositions*.

Constatons d'abord un fait concret : l'assyrien, comme les autres langues sœurs, emploie exclusivement des ***prépositions;*** le « sumérien » fait au contraire usage, aussi bien de ***prépositions*** que de ***postpositions***. Les suméristes de la première époque trouvaient dans cette dernière circonstance un trait caractéristique des langues touraniennes, sans réfléchir que ces langues ***ignorent*** totalement les prépositions. Cette difficulté a déterminé l'assyriologue Bertin à ranger le « sumérien » dans la famille des langues kušites de l'Afrique orientale qui ont à la fois ces deux çatégories de mots de liaison. Cette thèse se montra mal fondée et disparut. Ayant voulu me faire une conscience, j'ai trouvé la raison déterminante de ce phénomène d'inversion. La règle est d'une clarté parfaite :

1) Chaque fois que la préposition assyrienne consiste en un substantif de sens transparent, elle est représentée également en « sumérien » par un substantif correspondant en qualité de ***préposition***. Exemples :

Pân alpi = ŠI-GVD, « devant le bœuf; » littéralement « face-bœuf ».

Arkat sîmi = EGIR SAM, « d'après le prix; » littéralement « derrière-prix ».

Muh šâdi = MVH KVR, « sur la montagne; » littéralement « sommet-montagne ».

Itti ardâti = KI KI-EL-E-NE, « avec les serves; » littéralement « lieu-serves; » *ittu*, « lieu ».

Adi ûm = EN VD, « jusqu'au jour; » *adû*, « pas, fois ».

2) Si, au contraire, la préposition assyrienne manque d'un sens transparent, l'idéogramme qui la représente se place après le nom ou le groupe qu'il détermine, afin d'indiquer qu'il n'a plus le sens d'un substantif ***plein*** comme les autres

de noms propres primordiaux, immensément antérieurs à l'invention de l'écriture. Des noms tels que AN-E-A, « dieu de la maison d'eau, » AN-EN-ZV (*sin*), « Dieu, maître du savoir; » TIN-TIR-KI (Babel), « force du verger, » VRV-KI (*uruk*), « ville du pays, » etc., etc., constatent l'existence de l'état construit à l'aube du « sumérien » et sont impossibles sans lui.

idéogrammes du système, mais le sens affaibli d'un indice de liaison. Exemples :

Bêlu rabû ša šamê = EN GAL AN-KIT (GE), « le grand seigneur du ciel; » KIT EN-GAL AN, « le vêtement du grand seigneur du ciel ».

Ana amêli = LV́-KV; dans l'ordre régulier, KV-LV́ signifie « demeure, etc., de l'homme ».

Ina bîti = Ĕ-TA, « *dans* la maison, *de* la maison, » double sens commun.

Ištu bîti = Ĕ-TA, « de la maison ». TÁ-Ĕ = *minu ša bîti*, « chose de la maison » (cf. N. R., col. I, recto 16).

4) L'équivoque et l'imprécision innée aux prépositions assyriennes se retrouve au même degré dans leurs représentants « sumériens ».

5) Les prépositions sont encore représentées par d'autres idéogrammes : KA, RA, DA, NA, qui conservent la confusion de leur point de départ.

Voilà en quoi consiste le mécanisme des indices de liaisons entre substantifs en « sumérien, » indices basés sur les prépositions assyriennes. Reprenons maintenant la discussion :

Brünnow (résumé). Dans S. H. B., p. 149, vous dites que les monosyllabes qui représentent les prépositions babyloniennes sont dépouillés de leur puissance ordinaire de mots pleins et descendent au rang de simples particules qui n'ont pas la valeur des autres racines. Vous employez par erreur ici et dans la phrase suivante, l'expression « monosyllabes » au lieu de « idéogrammes, » puisque d'après vous il s'agit d'un système allographique qui ne contient ni monosyllabes, ni particules, mais seulement des idéogrammes.

« Il devient alors clair que votre explication serait justifiée dans le cas seulement où les idéogrammes KI, SAG, MVH, ÊN, quand ils représentaient des prépositions, étaient moins exposés à être mal compris que les idéogrammes des autres prépositions; mais c'est justement le contraire qui est vrai! Il est impossible de voir pourquoi l'idéogramme TA dans TA-ZV-AB (en vérité ZV-AB-TA), ce qui ne pourrait être lu autrement que *ana* (*ina*, *ištu*), *apsî* avait plus besoin d'une indication

montrant sa qualité prépositionnelle que l'idéogramme KI dans une phrase comme KI ZV-AB = *itti apsî*, qu'on pourrait aussi lire *irṣitu û apsû*. On aurait, en outre, attendu de gens si soucieux de distinctions inutiles, la distinction bien nécessaire entre les diverses significations prépositionnelles de l'idéogramme TA. »

Remarque. Que signifie votre insistance sur l'expression « idéogrammes »? Cela va sans dire que nous avons affaire à un système idéographique, mais, étant donné que tout idéogramme, isolé ou faisant groupe, se lisait d'une manière déterminée dans le but de former une *langue artificielle* pour l'usage des scribes et de certains fonctionnaires religieux, on a le droit de parler de monosyllabes et de polysyllabes allographiques. Il n'y a ni lapsus, ni erreur de ma part, mais je m'étonne que vous ayez pu oublier si vite la substance même de la théorie que je défends contre vous depuis plus d'un an.

J'espère que l'exposé ci-devant du mécanisme des mots de liaison *artificiels* répondant aux prépositions babyloniennes vous fera abandonner l'argument que vous opposez à mes explications. Par l'emploi de *prépositions*, le sumérien montre purement le génie babylonien sémitique, d'autant plus que l'une d'elles, *muh*, n'a pas subi le moindre *déguisement allographique*. Quant aux postpositions qui ont en effet une *apparence exotique*, l'illusion disparaît dès qu'on reconnaît la cause de la déviation. Vous oubliez que l'ordre *prépositionnel*, tel que TA ZV-AB pour *ina* (ou *ištu*) *apsî*, « dans, de l'océan, » se rencontre toujours dans le style des textes à rédaction sémitique légèrement déguisée, comme le sont les textes auguraux et les annales des rois[1]. Le déguisement plus strict des textes *allographiques purs* s'opère d'après des règles propres à lui seul et qu'on finira par découvrir avec le temps. Enfin, la circonstance que KI ZV-AB = *itti apsî*, « avec ou contre l'océan, »

1. Brünnow : « Ceci forme plutôt un appui pour le sumérisme. »
Remarque. Je ne vois pas comment. Une postposition réelle comme, par exemple, le grec θεν, ne deviendra jamais préposition en latin, même si elle était, par impossible, employée comme idéogramme; une postposition allographique est, par sa nature, mobilisable.

pourrait aussi *signifier* (non comme vous dites « qu'on pourrait aussi *lire*) *irṣitu u apsû*, « terre et océan, » entre dans le caractère vague et équivoque du système *allographique* tout entier, caractère qui offre un obstacle insurmontable à l'intelligence des expressions et des phrases « unilingues, » dont les formes correspondantes assyriennes sont inconnues.

C. *Les formes grammaticales.*

Brünnow. « Il y a des cas très nombreux dans lesquels l'allographie distingue des formes grammaticales qui n'ont pas de pendants en sémitique, ou représente des formes sémitiques très distinctes par une seule forme allographique. Exemples du premier cas : les innombrables formes verbales avec des préfixes ou des suffixes, tantôt simples, tantôt complexes, dont la plus petite partie seulement peut être mise en relation rationnelle avec les formes correspondantes sémitiques, et qui, malgré leur grand nombre, n'essayent même pas de représenter les différences actuelles de ces dernières. Il y a là une incongruité presque absolue, et on est en droit de demander qu'on l'explique minutieusement avant de vouloir nous faire croire qu'un peuple ait jamais pu élaborer un tel système d'écriture. »

Remarque sur le premier argument. Suite de l'erreur rectifiée au paragraphe précédent : des phénomènes grammaticaux exprimant des idées inconnues à la grammaire babylonienne n'existent pas dans l'allographie. Le verbe « sumérien » possède exactement les mêmes temps et les mêmes modes que le verbe babylonien. C'est une conception primordiale qui ne revient même pas dans aucune des autres langues sœurs. Voilà la tunique de Nessus spirituelle qui colle à tout jamais ces verbes l'un à l'autre, malgré leur différence d'ordre matériel et d'apparence. La formation du passé et du futur au moyen de préfixes est également une particularité caractéristique du babylonien, et le sumérien l'y suit comme son ombre. Enfin, l'adjonction au verbe d'indices personnels, à titre de compléments directs, constitue un trait sémitique général inconnu aux langues voisines, à la seule exception du « sumérien » où la nécessité d'éviter la confusion avec les suffixes

possessifs les a placés avant le verbe en guise de préfixes, conformément à l'ordre de mots assyriens en général : sujet-objet-verbe. Le déplacement de ces particules complémentaires est parallèle au déplacement des phonèmes prépositionnels qui est également motivé par une nécessité rédactionnelle inévitable dans un système *artificiel*. On parle des innombrables *formes verbales* du sumérien, mais on n'a cure de nous dire quelles nuances elles apportent au prétendu idiome. C'est un fatras vide de tout sens, analogue aux innombrables graphies des formes nominales qui ne sont que des trompe-l'œil. Une langue réelle digérera difficilement une masse de plus de *cinquante* formes verbales pour dire la même chose. Une telle langue finit bientôt par ne plus être comprise du tout. J'espère que cela vous donnera à réfléchir. L'énorme exubérance de ces déguisements s'explique par le grand nombre de milieux dans lesquels l'allographie a été élaborée. Chaque collège sacerdotal créa un ou plusieurs modes de représentation allographique plus ou moins complets; les systèmes particuliers furent adoptés grâce à leur caractère sacré et amalgamés ensemble dans la suite, tout en laissant la plus grande liberté au scribe de varier les formules quand il voudra[1]. Tout homme de

1. Brünnow : « Ceci laisse ces formes absolument inexpliquées : comment telle ou telle école est-elle arrivée à entasser des éléments verbaux comme *im-ma-ra-an*, etc., etc.? Je ne trouve pas cette superfétation graphique point du tout concevable; de plus, il faudrait nous montrer des exemples des textes écrits d'après une seule école. Cette « amalgamation » se trouve dans tous les textes connus à présent. Les « écoles » appartiennent donc à la période préhistorique. » — *Remarque*. Toutes les formes principales constatables dans les textes archaïques ont été expliquées dans le *Sumérisme*, p. 134-148, avec de nombreux exemples. Je vous prie de lire ces explications si amplement exposées. J'ai montré que toutes les trois séries de pronoms verbaux allographiques *m*, *n*, *b*, viennent de pronoms démonstratifs assyriens. La formule *im-ma-ra-an* = « pronom sujet-complément indirect-complément direct ». Cela paraît bizarre comme tout système artificiel doit paraître, mais la combinaison n'est pas insensée en elle-même ; c'est l'accumulation d'indices qui est due au caprice des scribes. Les prêtres qui ont élaboré ce système vivaient en communication constante à l'époque de l'invention de l'écriture, qui n'est pas nécessairement préhistorique, mais toujours due à un élément linguistique *unique*, comme c'est le cas en Chine et en Égypte.

bon sens non prévenu trouvera, j'en suis sûr, que la superfétation graphique de *cinquante* et même de *cent* formules *artificielles* est incomparablement plus concevable que la thèse sumériste qui, après avoir admis l'existence d'un peuple exotique qui n'aurait laissé aucune trace, pas même celle d'une ligne de sa langue *inaltérée* par l'influence sémitique, est encore obligé d'attribuer aux Sémites la conservation et l'usage de cette langue idiote que les allophyles mêmes étaient incapables de comprendre. J'espère que cette circonstance vous convaincra de l'inanité de la thèse que je combats depuis trente ans.

J'ajoute un mot au sujet du parallélisme prépositionnel (*ibid.*, p. 142). Votre accord sur ce point inobservé avant moi m'est bien agréable, mais est-ce un fait linguistique? Nullement, et la preuve ressort des textes dans lesquels je l'ai relevée, car l'emploi en reste toujours abandonné au bon plaisir du scribe qui est libre d'en retrancher une partie et même de le négliger tout à fait. Dans une langue réelle, un maniement aussi arbitraire ne serait pas tolérable[1].

Remarque sur le deuxième argument. J'y trouve deux points; je les considère chacun à part.

Brünnow (résumé en partie) : « Vous expliquez (*ibid.*, p. 134) l'indistinction du système allographique par rapport aux personnes du verbe comme reflet de la confusion du même genre qui domine dans une partie des formes sémitiques, telles que *êpuš*, « j'ai fait, il a fait, » et *têpuš*, « tu as fait, elle a fait ». C'est bien possible. Mais pourquoi a-t-on indiqué l'idée du pluriel qui était incomparablement moins nécessaire que celle des personnes. D'autre part, si l'on suppose que les Sémites ont pu se passer d'une expression graphique de leurs pronoms, on est libre de faire la même supposition à l'égard des

1. Brünnow : « Pas nécessairement. On peut comparer l'emploi facultatif des prépositions personnelles avec les formes verbales dans les langues classiques. »

Remarque. La comparaison cloche. Les langues classiques distinguent les personnes par les terminaisons du verbe et peuvent, par conséquent, se passer assez souvent d'ajouter les pronoms personnels. Le verbe sumérien manque de terminaisons analogues et la désignation des pronoms personnels elle-même est confuse.

Sumériens. Donc, les arguments contre le sumérisme tirés du manque de telle ou telle distinction grammaticale ne sont pas valables, tandis que ce même manque forme un des arguments les plus forts contre l'origine sémitique. »

Remarque. C'est vraiment extraordinaire que j'aie besoin de vous rappeler constamment qu'il s'agit de relever : 1° le caractère foncièrement *sémitique* de certains phénomènes grammaticaux de l'allographie; 2° l'impossibilité de voir dans ce système une langue réelle. Dans toute la famille sémitique, les personnes du verbe sont rigoureusement distinguées; en assyrien seul, par suite de graves usures opérées par le concours de diverses *lois phonétiques*, la confusion entra dans les indices personnels, et, chose singulière, cette même confusion se répercute en « sumérien » sans une ombre de cause linguistique. Raisonnablement, on ne peut se soustraire à la conclusion que ledit « sumérien » a simplement imité le phénomène exceptionnellement particulier à l'assyrien et qu'il l'a généralisé à tel point que, sans avoir la rédaction assyrienne à côté, il est humainement impossible de savoir de quelle personne il est question dans la phrase. Mais ce fait indéniable n'exclut-il pas l'idée d'une langue réelle? Votre objection, qui sépare l'inséparable, reste à la surface et disparaît dès qu'on se donne la peine d'en faire l'objet d'un examen sérieux[1].

Pour ce qui concerne le manque de distinction relativement aux pronoms personnels, sur lequel vous ne semblez pas être

1. Brünnow : « Une langue assez primitive peut se passer de distinctions des personnes dans le verbe (cf. le japonais); mais une telle généralisation de la part des Sémites resterait inexplicable. Si on n'écrivait que les idéogrammes des verbes, à la bonne heure; mais c'est justement le fatras de formes verbales inutiles, ne répondant à rien, ne correspondant à rien dans le sémitique, à côté du manque des distinctions qui se trouvent dans le sémitique, qui m'oblige à écarter la théorie d'une origine sémitique. »

Remarque. Je m'étonne qu'on aille chercher si loin ce qui se trouve précisément en babylonien, qui, comme tous les idiomes congénères, manque de *terminaisons* verbales pour indiquer les personnes. On ne dit pas *feci*, *fecis*, *fecit*, mais en se servant de *préfixes* : *aškun*, *taškun*, *iškun*, de même en « sumérien » MVNA-KAK, où les trois personnes sont confondues.

très assuré, je suis à même de vous rappeler des faits documentés que vous connaissez aussi bien que moi.

Il y a d'abord une série régulière : MAL-E = *anaku*, « moi » (Br., 5473); ZA-E = *atta, atti*, « toi » (Br., 11762-3); E-NE = *šu*, « lui » (Br., 5866). Au pluriel : ME-EN-NE = *ninu*, « nous » (H. W., p. 103 *a*); ME-EN-ṢI-EN = *attunu*, « vous; » E-NE-NE-NE, E-NE-NE = *šunu*, « eux » (Br., 5869-70)[1].

Mais en même temps la fantaisie des scribes exerce audacieusement sa danse folle au milieu du chaos accumulé à volonté.

1re *personne*	2e *personne*	3e *personne*
RA (Br., 6354)		NI (Br., 5329)
ANA (tiré de *anaku*. Br., 11327)	IB (Br., 4955)	ŠE (Br., 7435)
	LI (Br., 1101)	LA (Br., 987)

Par surcroît : KV (Br., 10522-24), ME (Br., 10358-60), A (Br., 11327-29) et DV (= *gin*, Br., 4874-77) représentent en même temps les deux premières personnes : *anaku*, « moi, » et *atta*, *atti*, « toi »!

Ce tableau des pronoms sumériens a été dressé en 1885 (*Allographie*, p. 19), quatre ans avant la publication de votre *Classified List*, à laquelle j'ai le plaisir de pouvoir renvoyer actuellement. Comme vous n'avez pas lu l'*Allographie*, il sera utile de reproduire les quelques mots que j'ai dits à ce propos : « On voit que les pronoms hiératiques n'échappent pas à la multiplicité de représentation à laquelle les autres noms sont soumis. Dans une langue vraie, une pareille abondance est impossible et moins encore la confusion perpétuelle que ces pronoms produisent dans l'esprit[2]. »

1. Brünnow : « Eh bien! » — *Remarque*. L'intention m'échappe : l'allographie représente les pronoms comme les autres parties du discours; c'est dans la façon de rendre des préfixes et des suffixes de la langue réelle où elle s'embrouille et tombe dans le chaos. Du reste, l'indice de la troisième personne, E-NE, remonte visiblement au démonstratif babylonien *annu*, « celui-ci, ce ».

2. Brünnow : « Cette confusion des pronoms s'explique par le fait que le sumérien est devenu une langue morte et a été manié très inconsciemment par les scribes sémitiques (théorie sumériste!); mais dans un sys-



L'amour de la vérité me fait un devoir de répondre encore à deux objections que vous présentez incidemment au courant de la discussion. Il faut que notre conviction mûrisse dans la plus grande clarté possible.

1re *question :* « Pourquoi a-t-on trouvé nécessaire d'indiquer le pluriel dans le verbe, dont la distinction n'était nullement plus nécessaire que celles des personnes. »

Réponse. L'urgence plus grande de l'emploi du pluriel est attestée par les expressions de courtoisie courantes dans plusieurs langues : cf. le français « vous » pour « tu » et l'allemand *Sie*, « eux, » pour *du*. Mais, pour l'objet de notre investigation, il sera bon de faire connaître la manière dont l'idée du pluriel est présentée en général dans les textes dont nous étudions le mécanisme.

L'idée du pluriel reste assez souvent sans être exprimée ; l'indice particulier E-NE, abrégé en NE, est tiré par un léger déguisement de la désinence babylonienne *âni* : AN (DINGIR), « dieu, » pl. AN (= DINGIR)-RI-E-NE, « dieux ; » ŠEŠ-MV-E-NE ou ŠEŠ-MV-NE = *aheia*. Si la postposition KIT ou GID survient, on trouve tantôt AN-RI-E-NE GID, tantôt AN-RI-GID-E-NE = *ša ilâni*, « des dieux » (III R., 69, 22, *ab*). La position du relatif avant l'indice du pluriel offre la formule algébrique $(a + b)\ c$,

tème d'écriture inventé par des Sémites, une telle confusion serait impossible, au moins à mon avis. »

Remarque. Rien ne tient dans ces conjectures *possibilistes* qui ont été entièrement écartées au courant de cette discussion et, en grande partie, abandonnées par vous-même pour faire place à d'autres conjectures. Elles reviennent en guise du fétu auquel le noyé s'accroche comme à une planche de salut. On ne peut cependant pas puiser à l'aise des explications *simultanément* dans des théories diamétralement opposées. En se tenant exclusivement sur le terrain historique du sémitisme, la diversité des pronoms allographiques et leur confusion partielle procèdent directement de la diversité des scribes inventeurs d'une part, et, de l'autre, de la confusion innée à tout système conventionnel qui laisse libre carrière à l'arbitraire. Vous dites qu'à votre avis une telle confusion n'est pas possible, si l'écriture a été inventée par des Sémites ; j'espère que l'avis d'aujourd'hui ne préjuge pas de l'avis de demain, l'expérience gagnée par notre discussion de plus d'une année et la complète impartialité de vos vues, jointe à une force d'âme pour laquelle la crainte de se dédire n'existe pas, permettent de prévoir un résultat plus satisfaisant.



où *c* est le multiple de deux unités fondues en une seule masse, tandis que, dans une langue vraie, la chose est impossible, parce que la particule relative GID ne fait pas partie intégrante du nom précédent. C'est donc un mode d'écriture et nullement le membre d'une phrase organiquement linguistique[1].

Dans les époques moins archaïques, le suffixe E-NE cède parfois sa place aux suffixes ME et MEŠ. Il est des plus faciles de voir comment ces deux idéogrammes sont arrivés à figurer l'idée de pluralité ; pour ME, tiré du sémitique *mêatu*, « cent, » la raison est évidente ; à propos de MEŠ, il suffit de savoir qu'il se compose de ME, « cent, » = eš, « trois » et « trente » (Br., 9990-1)[2]. Un mécanisme pareil, inouï dans l'ensemble des langues humaines, perd toute singularité dans une graphie conventionnelle.

2° *question*. La conjonction *śumma*, « si, » s'écrit en « sumérien » ŠV-ŠA-TVR-LAL-BI, forme qui n'a aucune connexion avec le sémitique ; n'est-ce pas un mot allophyle?

Réponse. Non! La connexion se révèle après quelque réflexion. Le premier élément ŠV a toute chance d'être abrégé de *śumma* même, particule qui constitue l'affaiblissement de l'infinitif *piel*, *śummu*, « fixer, déterminer » (r. שים) ; l'addition ŠA-TVR-LAL-BI, dont le sens littéral : « qui-petite-opposition-dit » mène à l'absurdité, est visiblement un indice ar-

1. « Ça pourrait bien être un mode d'écriture, mais ne prouve pas que le fond de cette écriture ne soit basé sur une langue étrangère allophyle. »

Remarque. Toujours l'équivoque *possibiliste* qui n'engage à rien. Dans la science, la décision vaut davantage : la vérité peut sortir de l'erreur, l'indécision systématique ne produit rien. L'hypothèse d'un emprunt par un peuple quelconque d'une langue *illettrée* étrangère, pour fabriquer une allographie artificielle, est d'ailleurs une atteinte audacieuse au sens commun mondial et se passe de preuve. A-t-on besoin de prouver qu'un et un ne font pas trois?

2. Brünnow : « Repose sur des dérivations assez problématiques. »

Remarque. J'aimerais mieux l'épithète décisive « inexacte » ou « fausse ; » je saurais au moins à quoi m'en tenir. Les faits que j'ai cités sont attestés par des documents des plus authentiques. Que les suméristes essayent donc de les expliquer d'après leur théorie ! Il est facile de faire du scepticisme à l'égard des autres, quand on se garde bien d'avancer soi-même la moindre explication du problème à résoudre.



tificiel destiné à marquer l'idée d'une opposition entre les circonstances et à distinguer ce ŠV de ses homophones qui dépassent la demi-centaine. Tel qu'il est, le complexe ŠV-ŠA-TVR-LAL-BI n'est d'aucune langue du monde, mais le produit d'une élucubration allographique basée sur l'idiome réel de Babylone. Si une parcelle de scepticisme restait, elle disparaîtrait à la vue de l'autre glose TVKVNDI, qui ne peut être qu'un léger déguisement du babylonien ***tukuntu* = *tuqmatu***, « opposition, bataille, combat, » et, en effet, (AŠ ou IṢ-)LAL équivaut à ces deux mots (Br., 10116). La glose précitée signifie donc ŠV, disant (BI) = qui désigne une « petite opposition ou restriction, » c'est-à-dire une « condition ». Cette combinaison, artificielle et très raffinée à la fois, crève les yeux et il faut qu'on les ferme pour ne pas s'en apercevoir[1].

Ma tâche est terminée pour cette fois. Je m'estime heureux que les plus grosses difficultés qui effrayaient tant les esprits timorés parmi les orientalistes, au point de les éloigner de cette branche de l'assyriologie, seront désormais à la portée de leur jugement. Et le résultat? Il n'est pas seulement resté le même que celui que j'avais obtenu pendant mes recherches antérieures, mais il a été encore considérablement renforcé par la discussion précédente, établie grâce à votre bienveillant consentement, sur la base concrète et positive des textes, dont nous cherchons à débrouiller les énigmes rédactionnelles. Deux méthodes sont l'une en face de l'autre : le sumérisme, incapable de rien expliquer, se sauve dans l'exotique inconnu et ne peut avancer que des ***possibilités vagues*** sans un commencement

1. Brünnow : « Ne répond pas à mon objection tirée de la complexité graphique d'un mot simple, à côté des nombreux exemples de la simplicité qui explique des mots complexes. »

Remarque. Veuillez bien citer *un seul* exemple d'une *explication sumérienne simple!* Des conceptions aussi concrètes que « cheval, chien, or, argent, mer, » sont rendues par des mots complexes respectifs : « âne de montagne » (IB-KVR-RA); « jeune animal-de la demeure = domestique » (VR-KV); « précieux-couleur de roseau » ou « vrai » (KÚ-GI); « précieux-lumineux » ou « blanc » (KÚ-PAR); « eau du creux » (A-AB-BA). Le rendu de la particule « si » suit la même méthode périphrastique.

de preuve; l'antisumérisme, se tenant sur le seul terrain de l'assyrien *historique*, fournit des preuves et se conforme au devoir *scientifique* d'expliquer successivement les bizarreries apparentes. Il serait exorbitant de lui demander de tout expliquer à la fois : A chaque jour suffit sa peine.

En attendant votre haute et amicale appréciation, je vous prie d'agréer l'assurance de mes sentiments très distingués.

J. HALÉVY.

Grand Hôtel Couttet et du Parc, Chamonix, le 20 juillet 1906.

TRÈS HONORÉ MONSIEUR,

Quoique je ne puisse pas, comme j'ai expliqué sur ma carte, songer à vous envoyer une réponse détaillée à votre lettre avant que je sois rentré à Bonn, je prends la liberté de vous écrire déjà maintenant pour chercher à mettre au point la partie principale de notre discussion.

[*]Je ne nie pas que vous avez beaucoup de raison avec toutes les remarques que vous faites et que surtout votre très ingénieuse explication de ŠU-ŠA-TUR-LAL-BI a fait une impression très forte sur moi. Il y a évidemment beaucoup de choses qui ne s'expliquent pas par la théorie orthodoxe du sumérisme, laquelle j'ai d'ailleurs déjà abandonnée[1]. Mais, d'un autre côté, je ne peux pas me résigner à accepter votre théorie, pour la simple raison qu'elle substitue à une chose inexplicable une autre également ou même plus difficile à expliquer[2]. Même si vous réussissiez à donner une explication logique du mécanisme de tous les phénomènes de l'allographie, ça ne prouverait nullement que vous ayez raison avec votre hypothèse fondamen-

* Les notes suivantes sont toutes de la Rédaction. [J. H.]

1. S'explique-t-elle mieux d'après votre troisième théorie à laquelle vous semblez tenir encore?

2. C'est une rechute dans le vague. Depuis un an, je vous prie de préciser ce qui vous paraît inexplicable d'après la thèse antisumérienne; vous venez de me présenter les difficultés les plus graves, déclarées insurmontables, et je vous les ai expliquées. Si vous en avez d'autres à m'opposer, faites-le en toute liberté, mais encore une fois, précisez vos exigences!

tale : le fait que les choses auraient *pu* se passer de telle ou telle manière ne prouve qu'elles ont *dû* se passer ainsi. J'insiste sur ce point que vous semblez ne pas vouloir admettre[1]. Tout au plus vous auriez démontré que votre théorie est possible et qu'elle mérite la plus grande attention. C'est seulement après que vous aurez démontré qu'aucune autre explication que la vôtre n'est possible, que vous aurez gain de cause. Et c'est justement ici que votre théorie fait défaut[2].

Si l'emploi du suffixe KID pour représenter le relatif *ša* est prouvé[3], ça démontrerait sans doute que les textes dans lesquels cet emploi se trouve sont écrits en allographie ; au moins je ne vois pas d'autre explication. Mais cet emploi repose sur votre traduction des textes en question ; il y a peut-être d'autres interprétations possibles et il faudrait montrer cet emploi dans des textes bilingues, où la traduction vraie serait donnée[4]. C'est cet emploi de KID qui m'a amené à admettre la possibilité que ces textes des rois anciens soient écrits en allographie[5].

1. Les rôles sont intervertis par un lapsus : mon explication repose exclusivement sur les *nécessités du système allographique*, basé lui-même sur des faits *contrôlables ;* la méthode que vous êtes obligé d'employer pour sauver le sumérisme, explique X par Y et se réfugie dans des *possibilités* privées de toute réalité appréciable.

2. Je suis donc sommé d'écarter *toutes les possibilités d'explication*, même celles qui ne sont pas formulées par l'adversaire ! Un système qui recourt à un pareil argument me semble jugé.

3. Votre doute m'étonne : les exemples SV-BI-A-GID = *ša zumrišu*, « de son corps ; » AN-NA-GID = *sa Anum*, « d'Anu, » etc., etc., se trouvent Br., 5935.

4. C'est avec un vif plaisir que je prends acte de votre conclusion que « les textes dans lesquels cet emploi est constaté sont écrits en *allographie* ». Or, ces documents dont émanent les exemples précités dans Br., 5935, sont précisément des textes *bilingues*. Voilà une première catégorie des œuvres littéraires babyloniennes que vous reconnaissez comme étant rédigées dans un système *artificiel* et ne formant pas une langue véritable.

5. Par la même raison, vous avez déjà avoué la *possibilité* (formule de précaution oratoire !) que les textes *unilingues* les plus archaïques soient écrits en *allographie ;* c'est la deuxième catégorie. Mais si les textes écrits dans les deux périodes extrêmes de l'histoire babylonienne

Quant à ŠU-ŠA-TUR-LAL-BI, il semble en effet que cela signifie : le signe ŠU employé dans le sens d'une petite opposition = restriction[1]. Mais le fait qu'une telle explication grammaticale ne se retrouve pas dans d'autres cas, rend extrêmement probable que nous avons ici une forme très jeune, faite pour donner plus de précision à l'idéogramme polysématique ŠU. Mon objection reste d'ailleurs ; il est bien extraordinaire qu'on aurait donné un tel degré de précision à une simple particule, quand d'autres formes beaucoup plus importantes sont laissées dans le vague[2]. Ce qui me semble le plus probable, c'est que *šumma* se disait bien en sumérien *tukundi*, et qu'on avait fait une espèce de rébus grammatical, en rapprochant ce mot de l'assyrien *tuḳmatu*, *tuḳuntu*[3]. « Petite opposition » pour « restriction » est d'ailleurs assez labouré. L'ordre des mots n'est pas sémitique ; un Sémite aurait écrit ŠA-LAL-TUR-BI = *ša tuḳunta ṣiḫra iḳbî*, et non pas *ša ṣiḫra tuḳunta*[4]. L'explication doit ainsi être ajoutée par un grammairien *non sémitique*[5]. Ceci serait en accord avec ma dernière théorie, à l'égard de laquelle vous n'avez encore rien dit sur le fait signalé par moi, que la

peuvent être lus en *sémitique*, ceux qui appartiennent à la période intermédiaire possèdent cette faculté avec plus de raison encore. Il ne reste pour le sumérisme que l'époque préhistorique, où toutes les fantaisies peuvent se donner une libre carrière illimitée et incontrôlable.

1. Vous admettez donc mon explication ; je vous en remercie.

2. *Allographie* veut dire système *artificiel*, et des combinaisons artificielles ne s'enferment pas dans un moule uniforme. Puis, la jeunesse du texte des lois assyriennes où ŠV-TVR-LAL-BI se trouve, fût-elle démontrée, que rien ne serait changé, puisque ce texte est traduit du *sémitique* en « sumérien ».

3. Je n'ai pas dit autre chose. Vous confirmez de nouveau le maniement du rébus en « sumérien ; » c'est parfait ; mais nierez-vous par hasard le rapport intime de TVKVNDI avec l'assyrien *tukuntu ?* En « sumérien, » TV-KVN-DI signifie « naissance-queue-paix, » et ce complexe abracadabrant exprimera la particule « si » dans une langue réelle !

4. On dit, en babylonien, aussi bien *rabîtu qâtu* que *qâtu rabîtu*, « grande main ; » la place de *ṣihru* avant le nom n'est pas plus extraordinaire. Cf. l'hébreu : עתים רבות = רבות עתים, « beaucoup de temps ».

5. Mes compliments au grammairien allophyle qui, pour former une phrase de trois mots, se sert du relatif *sémitique ša*, placé en tête contrairement à la grammaire sumérienne !

langue assyrienne reste sans changement pendant des milliers d'années[1].

Cette théorie peut être facilement conciliée avec les données alléguées par vous[2]. Vous me permettrez de vous donner ici une petite esquisse de la manière dont les choses se sont passées selon moi. En entrant en Babylonie, les Sémites conquérants ont trouvé un peuple antérieur possédant une certaine civilisation et une écriture assez développée[3]. Pour écrire la langue sémitique, on avait d'abord pris les idéogrammes non sémitiques tels quels, les formes verbales incluses[4]; c'est seulement longtemps après qu'on a commencé à représenter le sémitique phonétiquement. De là vient cet enchevêtrement apparent de deux langues différentes, qui a continué aussi après qu'on représentait le sémitique entièrement par des syllabes phonétiques[5]. Il en résulte qu'il est impossible de dire si un texte apparemment non sémitique ne doit pas être lu en sémitique; mais ça ne prouve nullement que le non sémitique n'a jamais existé[6]. Au contraire, je trouve que ces formes si bi-

1. Votre dernière théorie qui laisse subsister les Sumériens jusqu'aux époques très tardives s'écroule devant le silence absolu sur ce peuple dans les documents assyro-babyloniens, dans les littératures de l'Égypte et de la Palestine ainsi que chez le Babylonien Bérose, de l'époque alexandrine. Quant à l'immuabilité (?) de l'idiome assyrien, c'est un phénomène dont l'explication incombe à la physiologie des organes de la parole et nullement à l'assyriologie.

2. Aucune conciliation n'est possible : l'une des deux est nécessairement fausse. Toute notre discussion y aboutit fatalement. Prouvez la vôtre par des arguments précis et *scientifiques* et je m'inclinerai; c'est pour la vingtième fois que je vous le dis.

3. Conjecture aérienne répétée faute de mieux et démentie par les fouilles de Nippur.

4. On emprunte les signes *phonétiques*, jamais les *idéogrammes* d'une langue étrangère pour écrire sa propre langue, encore moins *cinquante* formes verbales dépourvues de la moindre précision. Vous oubliez de nouveau qu'il n'existe pas une seule ligne de sumérien *pur*.

5. Il n'existe pas un seul texte sémito-babylonien qui ne contienne un nombre considérable d'idéogrammes.

6. L'avis est à retenir : les myriades de textes « sumériens » parvenus jusqu'à nous peuvent se *lire en sémitique*, sans cependant être écrits par des Sémites (troisième théorie)! Je crois que le sens commun a voix au chapitre.

zarres ne peuvent pas être expliquées — expliquées dans le sens historique — que par l'assomption d'un élément ethnique non sémitique[1]; les explications données par vous sont purement théoriques et ne nous disent rien sur la question comment les Sémites ont eu l'idée premièrement de représenter leurs mots par des formes différant *in toto* pour la plupart des cas de ces mêmes mots[2]. Je rejette absolument votre dérivation des préfixes verbaux du pronom *mannu*, etc.; où y a-t-il un autre peuple qui a procédé d'une telle manière? Cela m'est absolument inconcevable[3]. Si les Sémites voulaient laisser leurs formes verbales dans le vague, ils auraient laissé les idéogrammes des racines sans autres indications; pourquoi donc mettre tout ce fatras de préfixes ne disant rien du tout[4]? Vous dites que la diversité des préfixes émane d'écoles diverses; nous aurions donc à peu près cinquante écoles[5], et il serait étonnant qu'il n'existe pas un seul texte émanant d'une seule école, c'est-à-dire montrant une classe de formes à l'exclusion des autres[6]. Dans les courts textes archaïques, on trouve, il est vrai, assez souvent *mu* seulement; dans les plus longs, *mu* se trouve à côté

1. Les « Sumériens » numéro 3 constituent donc une entité historique (!) dont la seule occupation consistait à écrire des textes en *pseudo-sumérien* devant se lire en *sémitique*. Des saillies aussi bizarres ne se discutent pas.

2. L'origine de l'allographie a été expliquée dès le début dans ma lettre du 25 décembre 1905; veuillez bien la relire et vous trouverez l'explication demandée, car il est vraiment fastidieux d'avoir à se répéter sans cesse.

3. Bien des points qui vous parurent tout d'abord inconcevables dans mes explications ont été jugés plus favorablement ensuite par vous-même. Laissez-moi un atome d'espoir. Mais il ne suffit pas de critiquer les autres, avancez, j'y insiste, vous-même une meilleure explication sur la triade préfixale et indistincte *m*, *n*, *b*, si le sémitique n'y a rien à voir, et expliquez-la par le sumérien, comme on le fait dans toutes les autres langues du monde!

4. On n'a pas besoin de se creuser la tête pour en avoir le mot : par les préfixes, les idéogrammes-verbes se distinguent des idéogrammes nominaux et cette distinction est élémentaire.

5. Querelles de mots; voyez plus haut, p. 354, note.

6. Les scribes inventeurs vécurent en même temps et firent admettre leurs formules particulières comme ils l'ont fait relativement aux homophones et aux synonymes des noms; voir la note précédente.



de *ni* et *ba;* donc on ne peut revendiquer aucun de ces textes à une école déterminée. Mais je n'insiste pas sur ce point qui est d'une importance secondaire[1].

Je ne vois pas, d'ailleurs, que nous avançons en discutant les faits concrets ; je peux vous faire une concession après l'autre sur ce terrain, le point irréductible reste toujours et s'éloigne de nous le plus que nous semblons l'approcher[2]. Nous envisageons le problème d'une manière absolument différente, et j'avais bien raison quand je disais que notre discussion devrait se porter sur le terrain principiel[3]. Les points de vue qui vous semblent tout naturels ne le sont pas pour moi, et c'est de même pour vous à l'égard de mes points de vue. Comment trouver un terrain neutre sur lequel nous pourrions nous rencontrer[4]? Si vous désirez que nous continuions notre discussion des détails, je serai toujours à votre disposition et je ferai tout mon possible pour vous être agréable; mais je ne m'en promets aucun résultat. Il faudrait aller aux bases de la discussion[5].

Veuillez agréer, très honoré Monsieur, l'assurance de mon profond respect et mes salutations cordiales.

Votre bien dévoué,

R. BRÜNNOW.

1. En effet, très secondaire. Voir plus haut, p. 354, note, et *Sumérisme,* p. 134-148.

2. Les points concédés pèseront dans la balance de la solution finale et la science reconnaissante en fera son profit.

3. Sur le terrain principiel, vous avez reconnu que l'écriture cunéiforme n'a pu avoir été inventé par deux peuples parlant deux langues différentes; appliquez ce principe aux innombrables *textes se lisant en sémitique* et ne se lisant pas en allophyle, et vous aboutirez à l'antisumérisme d'une manière toute naturelle.

4. Entre l'existence et la non-existence, il n'y a pas de terme moyen; l'existence et l'activité des Sémites sont prouvées par une histoire de cinq mille ans; celle des « Sumériens, » inventée à un moment où l'on ne savait pas lire une ligne d'assyrien, ne peut se maintenir qu'à coups de subterfuges insignifiants et sous prétexte d'écarter des difficultés exagérées à dessein.

5. Les seules bases de la discussion sont les phénomènes concrets du mécanisme allographique. On ne construit pas un édifice avec des pierres *abstraites* ou *possibles*.

Quelques Nouvelles Inscriptions sabéennes.

Je dois à la complaisance de M. W. Budge, le savant conservateur du British Museum, d'être en possession des estampages de cinq inscriptions sabéennes, malheureusement fortement mutilées. A titre de reconnaissance, je m'empresse de les publier avec notes et traduction. Ayant été brusquement empêché de m'occuper des inscriptions que j'ai recueillies en Yémen au péril de ma vie, et partant condamné à glaner dans les textes autres que les miens, j'hésite encore aujourd'hui même à me délivrer d'une contrainte douloureuse qui m'a été imposée et que j'ai dû accepter comme condition de ma mission en Arabie. Il y a trente-six ans que j'observe fidèlement la promesse qu'on m'a arrachée bien malgré moi ; or, après trente-six ans d'abandon peu interrompu, je me trouve presque dépaysé dans l'épigraphie sabéenne et il me faut un effort particulier pour me remettre au niveau des études faites depuis par d'autres chercheurs. Cette circonstance me vaudra peut-être quelque indulgence pour ce qui concerne l'interprétation des textes suivants, dont M. Budge a bien voulu me faire une si agréable surprise.

I

1 . . התהו . . . . . .
2 ר]ז | חמדם | בדת | הען | ומת[ען]
3 עבדהו | אסדם | לקבלי | סע[דהו
4 ם | כוסט | מותבהמו | ואסד]ם
5 נתהו | והסר | גנא | הגרן
6 ורא | כחמד | אסדם | [ח]יל |
7 עלאום | לן | סמע | סעמהו] | במסא
8 לה]ו | והען | ומתען | . . . . ?] | ול
9 ופ]י | לן | ודקתן | . . . .
10 ב]מקם | אלמק[ה | דהרן .

1. Le nom de l'auteur, qui manque par suite de l'effritement de cette ligne, se restitue avec certitude d'après la ligne suivante, où il est écrit אסדם, Asad^{m}, « lion, guerrier ».



L'objet de l'ex-voto a été indiqué dans la lacune qui va jusqu'au début de la ligne 2. La divinité à laquelle s'adressait l'hommage semble être Almaqah, mentionné à la ligne 10.

2. Si la première lettre qui manque est un ר, l'indication complète du dieu pourrait être אלמקה דהרן, si fréquente dans les textes connus. La phrase suivante, se prolongeant jusqu'à la première lettre de la ligne 4, est aussi très fréquente. (Voir mes *Études sabéennes*, p. 126, nº 15, l. 9-10 et commentaire.)

3. לקבלי = לקבל דת, « parce que, à cause que » (*ibid.*, p. 123, nº 12, l. 5 et commentaire). Le complément direct du verbe סעדהו, « l'a favorisé, lui a accordé, » peut être אולדם « des enfants, » נעמתם ווֿפים, « bienveillance et grâce, » ou quelque autre chose désirable

4. Je rapporte, faute de mieux, le suffixe pluriel de מותבהמו, « leur emplacement, demeure, » à la tribu de Asad, qui a dû être nommée dans la lacune de l. 1, où la lettre ח, restée indemne, pourrait appartenir à la tribu de מרחדם. En faisant précéder ce nom du mot בן, toute la ligne serait restituée.

5. Le mot dont il reste les lettres נחהן ne peut être complété avec certitude; il n'a pas d'ailleurs grande importance.

הסר, évidemment factitif de יסר = ישר, as *aśâru*, donc « a réparé ».

גנא, probablement « mur d'enceinte ». Cf. *ibidem*, p. 218, nº 78; 234, nº 97, l. 1.

Le nom de la ville est perdu dans la cassure.

6. רא = ראֿ de רוא, racine qui se trouve en arabe à la deuxième forme روّا, avec le sens de « observer attentivement». (*Ibidem*, pl. 159, l. 17 et commentaire; p. 164, note; traduction p. 165.)

כחמר. La particule כ a ici le sens motivant : « parce que » (héb. כִּי). Le sujet des deux verbes semble être Asad[m].

Le mot suivant, dont il ne reste que les deux lettres finales יל, se complète visiblement en חיל, « la puissance, »

circonstance qui amène à supposer en fin de ligne : אלמקה ב, se joignant bien aux cinq lettres initiales de la ligne suivante.

7. ב[עלאום, « seigneur d'Awwâm, » est un titre fréquent d'Almaqah comme protecteur des habitants de Hirran, qui appartenaient en partie à la tribu d'Awwâm. (*Ibidem*, p. 134, n° 18, l. 9, commentaire.)

לן semble équivaloir au simple ל, « pour » סמע, « exaucement ».

סעמהו, « qu'il lui a promptement accordé; » cf. ar. سعم, « marcher rapidement ».

Le contexte permettrait de finir la ligne par במסא, faisant groupe avec ל[הו, de la ligne suivante, pour former le mot fréquent במסאלהו, « dans sa prière ».

8. Après ומחען devait venir le nom du donateur ou une épithète afférente.

9. Entre la fin de la ligne précédente et le commencement de cette ligne se trouvait peut-être réparti le groupe ול | ופ[י, « qu'il (Almaqah) soit gracieux ; » le complément indirect serait alors לן | ודקתן, « pour cette prosternation ou pour ce proscynème ». Cf. éth. *wĕdĕqĕt* « prosternation cultuelle ».

La fin de la ligne devait être occupée par des mots, des actes cultuels analogues.

10. Pour מקם, « puissance, » voyez *Études sabéennes*, p. 118, n° 10, l. 6, *passim*.

« 1. [. . . . .

2. ...] en hommage parce qu'il a aidé et secouru

3. son serviteur Asad^{m}, parce qu'il l'a favor[isé

4. de... au milieu de leur habitation. Quant à Asad^{m},

5. il lui a...] et a réparé le mur de la ville [de Hirran ?].

6. Car Asad^{m} a loué avec dévotion la puissance d'Almaqah, sei-

7. gneur d'Awwâm, pour l'exaucement qu'il lui a promptement accordé [dans

8. sa prière, et il a aidé et secouru..... qu'il soit

9. favorable] à cette prosternation....

10. Par (?) la puissance d'Almaqah [de Hirran ?]. »

II

1 . . . ט . .
2 דתהו | על . .
3 ם | אמה | דא . .
4 הנעתתר | וסח

Les lettres sont gravées en haut relief; à la fin de la première ligne, un symbole indistinct.

Fragment insignifiant d'un texte qui devait consister au moins en quatre longues lignes. Rien à faire avec la première ligne, dont il ne reste qu'un ט; la seconde présente au début le groupe דתהו, à compléter en סעדתהו, « elle l'a favorisé, » montrant que l'ex-voto s'adressa à une déesse; dans l. 3, on lit le mot אמה, « coudée; » enfin, l. 4 offre le nom propre הנעתתר, qui semble être pour הענעתתר, « 'Attar a aidé; » cf. héb. עזריה, « Yah a aidé ».

III

Fragment de quatre lignes mutilées; direction alternante de l'écriture :

1 הופימו | בתה . . .
2 ר | ופקה | סדת . . .
3 אסרהו | ופקה . . .
4 גולם | באלמקה . . .

L'inscription a pour objet la consécration d'un terrain ou téménos (גולם) en reconnaissance d'un bienfait reçu. Sur la base d'un rapprochement avec l'arabe et l'hébreu, les verbes אסר et פקח semblent signifier respectivement « lier » et « ouvrir; » s'agit-il d'un espace entouré d'une haie et élargi ensuite? Si oui, l'élargissement comprenait un terrain dont la mesure comprenait le chiffre 6 (סדת). Pour גולם, voyez *Études sabéennes*, p. 209, n° 65.

IV

Manquent plusieurs lignes au commencement, ainsi que toutes les fins de lignes :

. . . .

1 יבאס | ונגסן | דנפסם | אותן | דסמו[י . . .
2 מצון | וינם | בן | דיסרקן | מחרמהו . . .
3 בן | במחרמהו | בקרם | וד | יצון | וינם . . .
4 דולאמו | גפנת | ועדבן | בעלי | שעבהו . . .
5 בדן | ותפן | ודסמוי | פרא | אחטם | ק . . .
6 מחרמן | ודסמוי | ליזא | מתען | שעבהו . . .

1. Cette première ligne conservée a été précédée d'un nombre indéterminable d'autres qui devaient indiquer le nom et certaines épithètes du donateur, puis l'objet de la consécration et le nom et les titres de la divinité à laquelle la consécration a été faite. Les deux derniers désidérata sont comblés en partie par le texte qui suit et dont il résulte qu'il s'agit de la consécration d'une vigne au dieu דסמוי. Le י final est tombé dans la cassure ; je l'ai restitué d'après la ligne 5 où il est intact.

יבאס, « qui est mauvais, qui agit mal, » sens ordinaire de באס, באש en araméen et en éthiopien. Ce verbe semble faire partie d'une formule qui exprime le vœu que les dieux éloignent du sanctuaire les individus qui chercheraient à l'endommager. Mon recueil en fournit un grand nombre d'exemples, mais le seul exemplaire que j'en possédais m'ayant été volé, je ne suis pas en état à l'heure qu'il est de les fournir.

ונגסן doit exprimer l'idée d'une mauvaise action, d'une atteinte contre des objets sacrés, ici spécialement contre les emblèmes de la divinité principale du temple. נגס semble donc se rapprocher de l'arabe نجس, « salir, souiller ».

Je prends, toujours sous réserves expresses, le mot suivant דנפסם pour un adverbe déterminant les verbes précédents et ayant le sens de « délibérément, volontairement ».

אותן דסמוי, « les emblèmes (ar. أوثان, « idoles ») de *Dha-Sumuï*, « celui du ciel, céleste, » dieu répondant au *Ba*ᶜ*al Šamêm* (בעל שמם) des Phéniciens[1]. La phrase entière a dû

1. Je persiste à croire, jusqu'à plus ample informé, que le ד sabéen

être construite en gros de la manière suivante : Que les dieux tels et tels protégent contre quiconque endommage ou souille les emblèmes de Dha-Sumuï...

2. מצון, un dérivé du verbe צון, appliqué à la vigne (וינם) à la ligne 3. Cette racine n'est employée ni en arabe ni en éthiopien ; elle signifie peut-être « dévaster »[1]. S'il en est ainsi, מצון serait soit un participe de la IIe voix : « celui qui dévaste, » soit un substantif, « dévastation ». Je traduis וינם par « vigne, » parce que, si mon souvenir est exact, mon recueil offre le pluriel אוינם.

La phrase suivante בן דיסרקן מחרמהו (= héb. מִן, « de, contre ») semble continuer la série des hommes qui sont préjudiciables au sanctuaire : il s'agit de ceux qui voleraient les objets sacrés qui se trouvent dans ce temple; cf. *Études sabéennes*, p. 196, n° 55.

3. Dernière série des gens à éloigner. La phrase semble trop courte à cause du manque d'un verbe; je suppose provisoirement que בן est la fin de ce verbe, qui devait signifier « lâcher, faire paître » ou quelque chose de semblable; la défense concerne l'introduction furtive du bétail (בקרם) pour paître dans le terrain sacré.

La phrase suivante, qui semble aller jusqu'aux deux premiers mots de la ligne 5, s'occupe particulièrement du dévastateur d'un cep de vigne et d'autres parties annexes de la plante.

4. J'ignore le sens du verbe ולא, qui n'existe pas par ailleurs. גפנת peut signifier à la fois « cep » et « pampre » (arabe); cette dernière nuance donne lieu à entrevoir dans הולאמו גפנת le sens littéral « que les pampres ont couvert, » c'est-à-dire « couvert de pampres ». Pour la destruction de ceps couverts de feuilles, la punition (עדבן) retomberait sur (בעלי = עלי?) sa tribu (שע[בהו]). Je donne cette conjecture sous toutes

se prononce *dha* (= éth. *za*) et n'est pas tout à fait identique avec le ذ des Arabes.

1. Comparez l'assyrien *zamanu*, *ṣamanu*, « mauvais, méchant ».

réserves, vu l'état mutilé du texte et l'incertitude du sens des mots.

5. Dans *Études sabéennes*, p. 166, l. 4, et p. 171, j'ai traduit ברן וחפן par « par cet arrêté » (= décision), et ce sens convient aussi dans ce passage, circonstance qui donne à penser que l'auteur de notre inscription jouissait d'une autorité dans sa tribu; celui de l'inscription à laquelle je me réfère était un roi de Saba.

Les deux phrases suivantes reviennent spécialement à Dha-Sumuï en l'honneur duquel la consécration a été faite. פרא se compose de פ consécutif (ar. ف) et verbe רא (à lire *rô'a*, r. רוא), « méditer; » אחתם, infinitif de החתם, insolite ailleurs, qui, d'après le contexte, signifie « ruine, destruction ». La forme primitive était החתם, le passage du ה en א semble l'indice d'une époque tardive.

La lacune finale parlait du profanateur du sanctuaire.

6. Le mot ליזא, si la lecture se vérifie, signifie « qu'il continue; » les autres textes ont plutôt ליזאן avec le *noun* épenthétique.

« ... (que les dieux sévissent contre celui qui
1 endommagera et souillera délibérément les emblèmes de Dha-Sumuï... (qui accomplira
2 la dévastation d'une vigne, qui commettra un vol d'objets consacrés... (qui fera
3 paître ?) dans le sanctuaire des bestiaux. Et celui qui dévastera une vigne... ?
4 couverte de pampres, le châtiment tombera sur (les membres de) sa tribu...
5 dans ce document. Quant à Dha-Sumuï, il méditera la perte (de celui qui portera préjudice au
6 sanctuaire. Que Dha-Sumuï continue à sauver sa tribu... »

V

1 חברם | ודאין | ונבטאל | דיעד | ואבידע | ויצרעם | בנו | ילפען |
ואום . . . .

2 . חיעם | דרימן | ואלעז | בן | חנטת | וראבן | בן | דכרן |
ומעדכרב | דעמדכר | ומעדכרב

3 . ונם | ועמיפע | ושיאן | ודת | . . . . . . דבח . . . בת | ד . |
ולאולדסם

1. חברם, serait-ce בברם? — Le nom דאין revient E. S., p. 113, n° 6, l. 2. — יצרעם, « le dieu ʿAm protège » (יצר pour ינצר) — יעד nom de lieu (?). — ילפען, nom de tribu.

2. אלעז, nom rendu en grec *Eleazos*. — חנטת, nom nouveau. — ראבן = héb. ראובן, r. ראב. — עמדכר, nom de lieu ou de tribu.

3. Dans cette ligne, avec certitude que les mots דבח, « sacrifice, » et ול | אולדסם, « et à leurs enfants; » la désinence סם pour המו est particulière au dialecte minéen.

« 1 Ḥabrᵐ et Da'ian et Nabaṭêl de Yaʿd et Abyadaʿ et Yaṣṣurʿam, Benu-Yalfaʿan et Aus...
2 ..ḥiʿam de Raïman et Elʿaz, fils de Ḥanṭat et Ru'ban, fils de Zakran et Maʿdikarib de ʿAmdhakar et Maʿdikarib
3 . . . . sacrifice . . . et pour leurs enfants. »

J. HALÉVY.

Notes sumériennes.

I

L'adverbe assyrien « luman » et ses correspondants sumériens.

Cette particule assyrienne, écrite tantôt *la-man*, tantôt *luman*, et qui signifie « aussitôt, subitement, tout de suite, » a été l'objet de savantes remarques par M. le Dr. Friedrich Hrozny (*Mythen von dem Gotte Ninrag*. Berlin, 1903, p. 65). M. Hrozny tient la forme *lâmân* pour la plus ancienne, et incline à la décomposer en *lâ-mânt*, « non comptant, non réfléchissant » (*nicht rechnend, nicht überlegend*); l'*u* de *luman* se serait produit sous l'influence du *l* (*das u des luman ist unter dem Einflusse des l enstanden*).

Parmi les correspondants « sumériens, » on connaît jusqu'à présent deux groupes dissyllabiques : 1° ID (= A)-KV, écrit

ID-ŠE, « en néo-sumérien, » et signifiant littéralement « à la main » (*zur Hand*), signification qui passe facilement à celle de « aussitôt ; » 2° NV-VŠ, forme que M. Hrozny pense pouvoir faire venir de NV-ŠIT = *la mânî*, « non compter ; » VŠ serait l'abréviation de ŠIT.

Je suis d'avis que l'admission de mutations phonétiques exceptionnelles n'est ni possible, ni indispensable.

Je considère la forme *luman* comme répercutant la prononciation populaire *lawan*, où l'*a* s'est assombri en *u* par l'influence du *w* suivant; la forme correcte reste *lâman*, contractée de *lâ-manî;* ce groupe peut être précédé d'une préposition : *kî lâman;* analogies hébraïques : ללא אלהי אמת, ללא כהן, ללא תורה (II Chroniques, XV, 3), בבלי דעת (Deutéronome, XIX, 4).

Pour ce qui concerne les équivalents « sumériens, » nous sommes d'abord en présence d'une forme clairement construite : ID-KV (ou ŠE), « à la main, » dont le modèle assyrien non encore constaté : *ana idi* ou *ana qâti* est garanti par l'hébreu על יד, « tout près, aussitôt » (Nombres, XIII, 29 ; Proverbes, XIII, 11), et plus encore par le mišnaïtique מִיָּד, « aussitôt ». Quant à NV-VŠ, le premier *idéogramme* NV, qui a aussi la valeur LA, répond naturellement à la négation *lâ;* l'autre, VŠ, idéogramme du nombre 60, (*šuššu*, Br. 5046) joue sur l'élément *man*, rappelant le mot *manû* (héb. מָנֶה), « la mine, » nombre qui contient également 60 unités. C'est un nouvel exemple de l'emploi du rébus dans l'allographie faussement dénommée « langue sumérienne » [1]. J. HALÉVY.

1. M. le Dr. Hrozny a eu la complaisance de me promettre sa participation à la discussion sumérienne aussitôt qu'il aura terminé le travail assyriologique dont il est actuellement occupé. J'espère beaucoup de la part d'un assyriologue aussi décidé et aussi sagace pour la solution de ce grave problème. J'ai été moins heureux avec M. Zimmern, mais il m'a appris, à ma grande satisfaction, qu'un mémoire apportant des textes décisifs, paraitra de lui *in nicht unabsehbarer Zeit*. Je profite de cette occasion pour donner publiquement satisfaction à ce savant sur un point de critique. Dans les *Orientalische Studien*, II, p. 1024, l'article 42 relatif au mot אַזְכָּרָה, où j'ai qualifié de « fantaisie pure » le rapprochement avec l'assyrien *askaru*, « néoménie, » s'y est glissé par une erreur que je regrette : ce rapprochement n'appartient pas à M. Zimmern.

BIBLIOGRAPHIE

MONUMENTA JUDAICA. Altera pars. Erste Serie; BIBEL UND BABEL. Herausgegeben von August Wünsçhe, Wilhelm Neumann, Moritz Altschüler. Im akademischen Verlag. Wien und Leipzig. MDCCCCVI.

Sous la direction du Dr. Jakob J. Hollitscher vient de paraître le premier fascicule des *Monumenta Talmudica*, qui forment l'autre partie des *Monumenta Judaïca*, comprenant la littérature targumique et œuvres analogues. Les éditeurs de cette collection gigantesque sont les professeurs A. Wünsche, Wilh. A Neumann et Dr. M. Altschüller. Ils sont appuyés par quarante collaborateurs chargés de traiter les domaines particuliers qui sont en connexion avec la littérature talmudique : langues sémitiques, jurisprudence, psychologie, théologie, etc. L'assyriologie occupera trois collaborateurs, et l'égyptologie même a son représentant. Il va sans dire que la littérature de l'ancienne Église est richement pourvue d'écrivains habiles et zélés. Tout semble donc augurer une marche régulière et fructueuse de l'entreprise déjà hérissée de difficultés, même en faisant abstraction de la traduction, car le rétablissement tant soit peu critique de l'immense texte général demande, à lui seul, un effort extraordinaire. Or, les éditeurs ont voulu mieux faire, sans penser que le mieux est souvent l'ennemi du bien. Ils ont voulu non seulement fournir une nouvelle édition du Talmud, mais aussi enseigner à le lire correctement au moyen d'une transcription si mécanique qu'il suffit de connaître l'alphabet hébreu pour restituer la forme originale. Cette sollicitude de créer des régiments de pseudo-talmudistes me déconcerte d'autant plus qu'en lisant la transcription, je reconnais à peine les passages que je savais par cœur. Perdant de vue que, dans l'orthographe rabbinique, le *yod* fait souvent fonction de voyelle, ils le rendent par *j* même lorsqu'il n'est pas radical, et nous régalent ainsi de la jolie forme *Qijdūšijn*, en laquelle j'ai eu de la peine à reconnaître le traité de *Qiddûšîn* (קידושין), car, outre le *yod*, c'est sur le chapitre des lettres doubles (דגש) que les éditeurs semblent spécialement perplexes. L'excessive tendresse pour la conservation du *yod* a singulièrement nui à *l'aleph*, qui est irrégulièrement indiqué par l'apostrophe, et au *waw* qui n'est pas transcrit par *v* ou *w*, comme l'exigerait la conséquence du système; ici encore nous sommes compensés par la forme exquise *wūmah* pour וּמָה. Un autre terrain de titubation se présente au sujet du *šĕwā*, qui est rendu par un *e* renversé, c'est-à-dire *ĕ*, sans se demander s'il est mobile ou quiescent; des perles comme *Kilĕājim* (deux fautes!) *Jisĕraēl*, *Migĕdal*, etc., abondent comme la zizanie. Quant au malheureux *ŏ* bref, il se voit constamment transformé en *â* long, non seulement dans les passages du Talmud, mais aussi dans les parties des versets em-

pruntés à la Bible. Aux pages LIX-LX, on voit s'étaler quarante et un chapitres commencant par *kāl* au lieu de *kŏl!* Comme spécimens d'autres transcriptions à la bonne franquette, citons *Mināḥōt, Halōqēḥa* (pour *Hallōqēaḥ*), *wĕhijṛebuzijn* (pour *wĕhayarbûzîn*), *ᶜErēchijn* (pour *ᶜArâçhīn*), *šĕlošeh* (forme inédite !) etc., etc. Je ne conçois pas quelle nécessité a pu engager les éditeurs dans une voie aussi raboteuse que parfaitement inutile pour ceux qui veulent connaître le teneur du Talmud dans un but historique ou juridique.

Quant à la traduction, il faut regretter que, trop absorbés par les anicroches de la transcription, les éditeurs n'aient pu lui prêter le soin qu'elle exigeait; je ne veux citer que le titre du premier chapitre du traité dit des bénédictions (*Bĕrakhoth*) : 1. « Quand (*Wann*) lit-on (la prière, *das Gebet*) *šĕmaᶜ*. » Il y a une triple inexactitude : 1º Le *šĕmaᶜ* (passage « Écoute Israël ») n'est pas une prière ; 2º il ne s'agit pas du temps en général, mais du moment où la lecture peut commencer (מאימתי) ; 3º il s'agit non d'une lecture indéterminée, mais de celle du soir (בערבין), les mots *am Abend* devaient y figurer. La confusion au sujet de la récitation dudit passage se continue jusqu'à la fin du paragraphe suivant. Quelques mots sur un autre objet. Le terme *maᶜasê Bĕrēšîth*, « œuvre de la création » (du premier chapitre de la Genèse commençant par le mot *Bĕrēsîth*, « au commencement »), qui désigne l'interprétation mystique de ce passage, est traduit par *Ereignisse der Urzeit*, « événements du temps primordial; » de même le terme *maᶜasê merkābā*, œuvre ou construction du char d'Ézéchiel, est rendu « die Ereignisse am Himmelswagen, » [die Himmlische Weltordnung], « les événements du char céleste, l'ordre universel du ciel ». Il est question d'une interprétation communiquée (דורשין) par le maître à un certain nombre d'élèves capables de comprendre ces mystères, lesquels sont censés être fatals aux élèves incapables ; les éditeurs traduisent אין דורשין par *man forscht nicht*, « on ne recherche pas, » défense qui est contredite par l'existence même du maître qui ne les a certainement pas acquis sans études. Le commentaire talmudique (*Gĕmara*) contient six fautes manifestes dans les deux lignes de la transcription : *'ămerat* (pour *ămart*, « tu as dit »), *bājaḥijd* (pour *bĕyāḥîd*), *'āmărĕtā'* (2ᵉ forme pour *ămart*), *'elā* (pour *'ellā*), *wūmēbijn* (pour *umēbîn*), *midaᶜĕtō* (pour *middaᶜtō*), et, par surcroît, les deux derniers mots sont traduits par : *und so vernünftig dass er aus einer Sache die andere folgert*, « et si intelligent qu'il conclut d'une chose à l'autre, » tandis qu'ils veulent dire : et entend de lui-même (l'exposé du maître sans avoir besoin de lui demander une nouvelle explication). Je crois que les éditeurs me sauront gré d'avoir attiré leur attention sur des négligences qu'ils ont encore le temps de corriger dans l'intérêt de leur grandiose entreprise, à laquelle je souhaite de tout mon cœur un succès plein et entier.

Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Vol. II, by Adolf Neubauer and Arthur Ernest Cowley. With an introductory Note by Bodley's Librarian. Oxford. At the Clarendon Press. 1906.

L'apparition du second volume des manuscrits hébreux de la Bodléienne d'Oxford a mis un temps considérable; mais nous sommes amplement récompensés par une richesse extraordinaire du contenu et l'importance des pièces absolument inconnues auparavant. M. E. W. B. Nicholson, Bodley's Librarian, et M. A. Cowley, le savant compilateur, nous fournissent une page d'histoire relative au devenir de cette précieuse collection. Nous la résumons avec le plus grand plaisir pour la faire connaître à nos lecteurs. Le précédent volume du catalogue, compilé par M. Ad. Neubauer, renfermait tous les manuscrits hébreux acquis par la Bodléienne jusqu'en 1886. Peu d'additions de 1887 à 1890, mais, depuis cette dernière année, commença un grand afflux de fragments venant de la *Geniza* (cachette de manuscrits obsolètes) de l'ancienne Synagogue du Caire, acquis par feu Greville, J. Chester et M. le professeur Sayce. Neubauer commença alors la composition du second volume et en imprima deux feuilles, mais, par suite de l'affaiblissement successif de sa vue, M. Cowley lui fut adjoint pour préparer le catalogue. En 1899, M. Neubauer prit sa retraite et M. Cowley accomplit seul la préparation selon les principes prévalant dans le volume précédent. Parmi les 316 volumes qui sont décrits ici, les plus intéressants sont ceux qui consistent en fragments issus de la Geniza de la Synagogue du Vieux Caire; il y a 166 volumes de ce genre, comprenant en tout environ 2675 fragments, dont quelques-uns consistent en un seul feuillet, d'autres en plusieurs; ils jettent un nouveau jour sur la littérature juive du XIe et du XIIe siècle. M. Cowley a exclu de ce volume les manuscrits samaritains, dont il espère pouvoir publier un volume à part. Nous enregistrons avec plaisir la bonne promesse de MM. Nicholson et Cowley, que les volumes suivants seront publiés le plus promptement possible, et nous leur exprimons nos vifs remerciements au nom de tous les amis de l'histoire et de l'épigraphie hébraïques.

תורה נביאים וכתובים עם פרוש מדעי · ויצא בהשתתפות למדנים מומחים על ידי אברהם כהנא · — כתובים · ספר דניאל · מתורגם עברית ומפורש ע"י מאיר למברט · קיוב הרס"ו ·

Nos lecteurs connaissent déjà cette compendieuse édition de la Bible, avec des commentaires en hébreu écrits par divers érudits israélites, sous la direction de M. Abraham Kahana de Gitomir, en Russie. Étant édifié sur le caractère intrinsèque de l'entreprise par le commentaire de la Genèse où l'auteur, M. Kahana lui-même,

ne fait que collectionner tacitement les opinions des critiques grafiens à titre d'un *credo* dogmatique, sans les avoir contrôlées ni vérifiées par un examen personnel, je me suis vu obligé de décliner ma collaboration à un recueil inspiré par une tendance absolument contraire aux résultats de mes propres recherches, et qui eut, par surcroît, l'inconvénient de paraître à un moment où les malheureuses victimes du fanatisme russe avaient autre chose à faire qu'à s'épanouir d'admiration devant la prétendue révélation que le Décalogue a été composé au VIIe siècle, et le code sacerdotal au Ve. Ces raisons, bonnes pour moi-même, ne le sont naturellement pas pour d'autres. L'élaboration du livre de Daniel, par M. Mayer Lambert, que j'ai sous les yeux, en fournit la preuve, mais elle confirme malheureusement en même temps mes appréhensions au sujet de la dépendance absolue à l'égard de la critique allemande. Les sources illuminatrices — M. Lambert a l'honnêteté de les indiquer — sont Marti et Birmann. La seule innovation apparente est la traduction en hébreu des pièces araméennes du livre de Daniel. Sur ce point, M. L. a eu un prédécesseur au moyen âge, mais comment n'a-t-il pas pensé à l'arranger dans le style hébreu de Daniel, car celui qu'il a choisi n'y cadre pas du tout, étant d'une forme archaïsante. Les remarques qui suivent s'adressent bien entendu aux critiques par lesquels M. L. s'est laissé guider avec trop d'abandon et de confiance; nous en citerons quelques exemples sous l'abrégé C (commentaire). P. 1. L'auteur dit que Nabuchodonosor assiégea Jérusalem et prit le roi Joakim et transporta une partie des vases du sanctuaire au temple des idoles de Babylone, ce qui est conforme à II Chroniques, XXXVI, 5-7; puis, en passant le règne de cent jours de Joachin, il relate la transportation des autres vases (הכלים = הכלים שאר) dans le trésor du temple idolâtrique. L'étonnement de C sur la mention du siège (il est pourtant évident que, s'il n'était pas assiégé, Joakim ne se serait pas rendu sans conditions), la prétendue confusion de Joakim avec Joachin et l'interpolation des mots בית אלהיו ou de בית אוצר אלהיו sont sans le moindre fondement. — V. 3. Qu'a à faire ici חכמת המעשה? Ont-ils appris des métiers? — Le sens des quatre mots de ce verset a été totalement méconnu; au lieu de וּלְשׁוֹן, il faut lire וְלָשׁוֹן, ce qui donne satisfaction à la grammaire, et כַּשְׂדִּים est le sujet du verbe וּלְלַמְּדָם, « Le roi ordonna qu'on amenât un certain nombre de (jeunes) Israélites... et que des (maîtres) chaldéens leur enseignassent la langue et l'écriture ». — Tout ce qui est dit au sujet de l'écriture cunéiforme est hors de cadre, puisque la langue propre des Chaldéens est l'araméen, tandis que la langue parlée à la cour était le babylonien des cunéiformes, mais le roi comprenait également l'araméen. — V. 7. בלטשצר = *Balatsu-usur* signifie « (dieu), garde (נצור, non ונצר) sa vie », —

Versets 9-10. Nouvelle prétention que ces versets se contredisent l'un l'autre et que le récit se compose de deux relations différentes, dont l'une disait que Daniel ayant adressé sa demande au chef des eunuques, celui-ci y consentit, l'autre que Daniel et ses compagnons ont demandé cela au Melṣar (= *Amelaṣir*, « surveillant »), et que, lorsque celui-ci s'excusa par la crainte de déplaire au roi, Daniel lui dit de faire un essai. Tout cela est inutile. La demande était adressée à leur chef supérieur, le chef des eunuques, et lorsque celui-ci s'était récusé, ils s'adressèrent au Melṣar qui les desservait particulièrement et obtinrent plus de succès. Je m'arrêterai ici parce que cela suffira à convaincre M. Lambert que l'exégèse n'a pas dit son dernier mot avec les ouvrages de MM. Birmann et Marti, et surtout que les hébraïsants de France ont le devoir de mieux mûrir et soigner leurs travaux exégétiques, après s'être émancipés du rôle problématique de fournir aux lecteurs du guetto, sous forme hébraïsée, de prétentieuses conjectures qui embrouillent leurs connaissances bibliques au lieu de les éclairer.

XIII. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, für das Schuljahr 1905-1906. Vorangeht : *Der galiläische ᶜAm-ha'areṣ des zweiten Jahrhunderts.* Beitrage zur innern Geschichte des palestinischen Judentums in den erster zwei Jahrhunderten. Von Prof. Dr. A. Büchler. Wien, 1906.

Le XIIIᵉ rapport annuel du séminaire israélite de Vienne qui vient de paraître est précédé, comme d'habitude, d'un mémoire dû à l'un de ses professeurs, habitude excellente et bien faite pour tenir en éveil le personnel enseignant et pour stimuler le zèle de leurs disciples fiers de recevoir l'instruction de maîtres expérimentés. Aussi, ne cesserai-je de réclamer l'introduction obligatoire de cet usage dans le séminaire israélite de Paris, comme un des moyens les plus efficaces de relever le niveau scientifique et actif du futur rabbinat français, et par là celui de la science juive en général dans notre pays. On excusera cette digression au début qui reprend les jérémiades d'antan, avec la prévision, hélas! d'avoir à prêcher encore longtemps dans le désert. Mais, quoi faire, conscience oblige. Maintenant, retournons au mémoire qui fait l'objet de cette annonce. Il s'agit de mettre de l'ordre dans la confusion historique qui a régné jusqu'à ce jour dans les lois talmudiques, concernant les conditions de pureté et d'impureté entre celles qui sont postérieures à l'an 136 et celles de l'an 30 selon les données de l'Évangile à ce sujet. Les théologiens protestants, confondant les deux dates, chargent les adversaires pharisiens de Jésus des innombrables minuties de ces lois, qui se sont développées plus tard sous l'influence de conditions locales toutes

différentes. M. Büchler a entrepris cette œuvre de triage extrêmement ardue, vu la nature peu attrayante du sujet en soi et celle des sources mišnaïtiques, qui furent composées au IIe siècle, à *Uša* en Galilée, où le collège rabbinique s'était transporté de *Yamnia* (Yabné, fondé en 70), après la révolte de Bar-Kokeba (136). M. Büchler qualifie donc avec raison les lois précitées de lois galiléennes élaborées de 140 à 160. Le pharisésme contemporain de Jésus siégeait à Jérusalem, avait à lutter contre le parti puissant des Saducéens, et sa discipline différait considérablement de celle qui devint normale cent soixante-dix ans plus tard. Il nous est impossible de donner ici même une idée approximative des centaines de sentences analysées par le savant auteur, dans le but d'y introduire quelques éléments indispensables de classification. Bornons-nous à dire un mot sur le fait que ces prescriptions méticuleuses de pureté regardent particulièrement les cultivateurs galiléens, qui refusaient de faire la prestation de la dîme à leurs prêtres, et les prêtres locaux qui négligeaient les observances de la pureté cultuelle. Cette classe, suspecte aux docteurs d'Uša, était appelée *ᶜAm-ha'âreṣ*, « population de la terre » (= rurale, rustique), désignation qui est devenue synonyme avec « ignorant; » l'autre classe, fidèle aux observances, se composait de *Ḥabêrîm*, « compagnons; » lorsque le *ᶜAm-haᶜâreṣ* promettait de fournir la dîme, et, s'il était prêtre, d'être plus soigneux dans l'observation de la pureté, il était reçu comme *ḥabêr*. Naturellement, les deux classes se détestaient les unes les autres, par des raisons d'intérêt de la part des « rustiques, » et par des raisons religieuses de la part des compagnons. Un mot piquant du célèbre docteur Rabbî ᶜAqîbâ : « Quand j'étais *ᶜam-haâreṣ*, je me disais : Si on me met entre les mains un disciple de docteur, je le mordrai comme un âne » (מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור); l'âne a la préférence d'abord par la circonstance que les érudits leur donnaient le sobriquet d'ânes; puis, dit-on, parce que la morsure de l'âne est plus douloureuse que celle des autres animaux domestiques. Le côté gai ne manque pas dans ces dissensions de classes. Les luttes théorico-agraires ont pris fin lorsque le christianisme dominant enleva brutalement aux juifs de la Galilée la possession de la terre de leurs ancêtres; la doctrine chrétienne n'y a eu aucune influence. Voilà les premiers rayons de lumière que M. Büchler a su dégager d'une matière aussi embrouillée et aussi opaque; de nouveaux efforts y trouveront certainement encore d'autres points intéressant l'état du judaïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

Documents pour l'étude de la Bible, publiés sous la direction de François Martin, professeur de langues sémitiques à l'Institut catholique de Paris. *Le Livre d'Hénoch*, traduit sur

le texte éthiopien par François Martin et par L. Delaporte, J. Françon, R. Legris et J. Pressoir, membre de la conférence d'éthiopien (1904). Paris. Letouzey et Ané, éditeurs, 76 *bis*, rue des Saints-Pères. 1906. (Prix : 7 fr. 50.)

M. le professeur François Martin a entrepris de publier en traduction française la collection des apocryphes juifs qui ont été édités en traduction allemande dans le recueil Kautzsch. La nécessité de connaître cette littérature se fait maintenant sentir, même dans les milieux catholiques les plus conservateurs. L'élaboration de chaque opuscule a été confiée à certains savants prélats, et le directeur s'est chargé du Livre d'Hénoch, qui, au point de vue théologique, est le plus important, d'abord, par son antiquité relative qui date du IIe siècle avant l'ère chrétienne, ensuite par le rôle prééminent qu'il a joué dans les conceptions eschatologiques et messianiques formant la base du christianisme naissant. Le titre général du recueil : « Documents pour l'étude de la Bible, » me semble trahir quelques inquiétudes sur l'accueil qu'on lui fera dans les cercles du haut clergé, car la littérature des apocryphes juifs ne peut faire avancer en quoi que ce soit l'étude de l'Ancien Testament; le titre exact serait donc : « Documents pour l'étude de l'Évangile. » M. Martin reconnaît d'ailleurs très sincèrement la grande influence d'Hénoch sur le Nouveau Testament, et relève à toute occasion les concepts ou les passages qui lui ont été empruntés par les auteurs évangéliques. Nous ne pouvons que louer la bonne disposition de l'ensemble et le soin qui se fait jour dans l'indication des variantes et dans le caractère substantiel des notes. Espérons que cette initiative hardie du savant professeur sera reçue avec faveur par toutes les classes des lecteurs français.

Môta Musê. La Mort de Moïse. (Légende des Falachas, juifs d'Abyssinie). Texte éthiopien, traduit en hébreu et en français par J. Faïtlovitsch. Paris, 1906.

M. J. Faïtlovitsch, que nos lecteurs connaissent déjà par le fructueux voyage qu'il a fait en Abyssinie, en 1904, vient de publier un petit midraš qu'il a trouvé entre les mains des Falachas et contenant une légende encore inédite sur les circonstances de la mort de Moïse. Elle a une allure sobre et familiale dépourvue de tout élément mystique. Elle se résume en peu de mots : Moïse, descendu du ciel, où il avait reçu l'explication de certains principes religieux, reçoit la visite de l'ange de la mort, lui annonçant qu'il viendrait chercher son âme un vendredi. Par suite de ses diverses occupations, Moïse avait déjà oublié le sinistre avertissement, quand un beau jour il reçoit la visite d'un étranger qui le salue respectueusement, et, sur la demande qui il était, il obtient la réponse inci-

sive : « Je suis la fatalité qui sépare le père de ses fils et la mère de ses filles. » Moïse comprit ce que cela signifiait et se résigna à son sort, mais il obtint la permission d'aller voir sa femme et ses enfants. Jochabed s'étonne qu'un homme qui a causé amicalement avec Dieu soit soumis à la mort; mais Moïse lui fait comprendre, par la mort des patriarches et d'autres prophètes, que c'est le sort inéluctable de tout être vivant. Une scène touchante se produit au moment de la séparation, et Moïse se met en route pour retourner auprès de l'ange de la mort; chemin faisant, il trouve quatre anges sous forme d'hommes, qui, creusant un tombeau, semblaient être embarrassés sur la dimension qu'ils devaient lui donner. En s'informant sur la taille de l'homme qu'ils devaient y enterrer, il lui dirent que l'homme avait à peu près sa taille et le prièrent d'y entrer pour voir s'il pouvait y trouver place. Moïse y entra et y trouva l'ange de la mort; puis les autres anges l'enterrèrent. J'y ai tout de suite vu la traduction d'une légende arabe, et M. Faïtlovitsch l'a rendue indubitable par des passages extraits de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale, qu'il a annexés à l'opuscule. Ce qui caractérise cette légende, c'est l'absence de toute idée nationale. Les légendes purement juives attribuent à Moïse l'intention opiniâtre de vivre sous n'importe quelle forme, afin de pouvoir contempler la prise de possession de la Palestine par Israël, et cette insistance de vivre se répète si souvent que plusieurs auteurs juifs y ont cru trouver une lâche timidité devant la mort. Quoi qu'il en soit, le *midraš* falacha ne manque pas d'intérêt, et nous remercions M. Faïtlovitsch de l'avoir publié.

Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem, nebst Texten und Wörterverzeichnis, dargestellt von D. Dr. Max Löhr. Alfred Töpelmann (Vermals J. Rickers Verlag). Giessen, 1905. — *The Treatise of Dionysius Bar Ṣalibi against the Jews*. Part I. The Syriac Text. Edited from a Mesopotamian Ms. (Cod. Syr. Harris 83), by J. de Zwaan. E. J. Brill. Leiden, 1906.

Le manuel de M. le professeur M. Löhr est consacré au dialecte arabe parlé à Jérusalem et dans les environs, aussi bien par les citadins que par les gens de la campagne (fellaḥin), et semble même s'étendre au nord jusqu'à Nablus. Ce dialecte, qui paraît donc être particulier au sud de la Palestine, n'a pas encore reçu un traitement spécial. M. Löhr comble cette lacune avec beaucoup de soin et de clarté. Les règles concernant les formes (*Formenlehre*) sont fournies avec une grande abondance, les exemples des mots sont choisis dans la pratique journalière et les exemples des phrases sont donnés tels que l'auteur lui-même les a entendus. Plusieurs de ces sentences se distinguent par une tournure d'esprit bien remarquable. Le vocabulaire est abondamment pourvu.

Voilà une nouvelle pierre d'assise pour la construction future d'un travail d'ensemble sur les dialectes arabes.

Le traité syriaque de Bar Ṣalibi que M. J. de Zwaan vient de publier fait partie de la classe, hélas! trop nombreuse des écrits polémiques contre les juifs. Encore aujourd'hui, malgré le progrès réalisé dans l'exégèse biblique, les sociétés des missions chrétiennes dépensent annuellement des sommes énormes pour convertir les juifs au moyen de prétendues preuves tirées de la Bible. Les pays d'Orient où la connaissance de l'hébreu est très répandue se trouvent inondés d'ouvrages et de brochures de ce genre qui sont gratuitement distribués à tout venant, en même temps que l'Évangile, en traduction hébraïque. Le caractère foncièrement agressif du christianisme, à l'égard surtout de la religion mère, explique les niaiseries débitées par l'auteur syriaque au cours de sa polémique, et leur prête même un certain intérêt pour l'histoire de l'exégèse. Le texte syriaque est édité avec un grand soin; il sera suivi d'une autre édition accompagnée d'une traduction anglaise, de notes et d'indices, etc.

Corpus inscriptionum Christianorum orientalium curantibus L.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. — *Scriptores æthiopici textus*. Series altera. — Tomus V. Annales Johannis I, Iāsu I et Bakāffā, edidit Ignatius Guidi. Parisiis. Ex Typographia Reipublicæ. MDCCCCV. — Le même, traduction française de ces Annales. Paris, 1905. — Le même, *Gli Archivi in Abissinia* (Extrait des Atti del Congresso internationale di scienze storiche. Roma, 1906. — Le même, Il *Zēnā Nārgā* (Racconto di Nārgā). Nota. Roma, 1906. (Reale Accademia dei Lincei (settembre-ottobre 1905.)

Maitre éprouvé dans la philologie orientale, M. Guidi a fait à lui seul pour les études éthiopiennes plus que tous les philologues qui cultivent cette branche des langues sémitiques. Ses nombreuses publications de textes guĕĕz et amhariques sont à juste titre devenues classiques et indispensables. Les œuvres annoncées ci-dessus participent à ces avantages et seront bientôt entre les mains de tous les sémitisants. Les Annales des trois rois précités, qui ont régné en Abyssinie au XVIIe siècle, sont éditées et publiées pour la première fois. Sans être d'un intérêt saillant — il ne s'agit que de dissensions intestines ou d'expéditions contre les peuplades mahométanes du sud — ces annales méritaient d'être connues. Tout le monde saura gré au savant traducteur de la liste des titres de dignitaires du gouvernement abyssin, qu'il a ajoutée à la fin de sa traduction. Ces termes techniques n'étaient jamais compris à leur véritable valeur. — Des deux autres mémoires parus dans divers recueils, le premier offre une collection de souscriptions et de notes

marginales ajoutées par les possesseurs des manuscrits, et qui se rapportent à des affaires privées en guise d'archives, comme on en rencontre souvent dans les codes hébreux, arabes, syriaques, etc. Elles sont pour la plupart relatives à des donations pieuses, mais parfois on y trouve des événements et des noms propres utiles à l'histoire. Le second mémoire contient le récit de la construction d'une église dans la petite île de Nārgā, près de l'île de Dag, dans le lac Tsānā ou Tānā, par la reine Walata Giorgis, surnommée Mentewwāb, et son filleul Iāsu, vers la moitié du XVIIIe siècle (1730-1755). On y trouve la liste des fonds agraires accordés en guise de revenu, ainsi que l'énumération des livres donnés à l'église conjointement avec des ornements de grand prix. Suivent quelques pages à la gloire du roi et de la reine, et quelques codices se terminent par des actes d'achats et de ventes, etc., comme dans les manuscrits précédents.

Altjemenische Nachrichten, von Eduard Glaser. I Band, I Lieferung. Ausgegeben am 15 Juli 1906. München. Im Selbstverlag. München, Theresienstrasse 93/II links.

Il existe, depuis le dernier siècle, des recueils ayant pour objet l'étude de l'épigraphie sémitique, le sabéen seul faisait exception. Les articles qui s'y rapportent sont dispersés dans un grand nombre de livres ou de périodiques, où personne ne s'avise d'aller les chercher. Cette lacune est heureusement comblée par la première livraison des *Altjemenische Nachrichten* de M. le Dr. Ed. Glaser, qui seront uniquement consacrées à l'étude des anciens monuments épigraphiques de l'Arabie méridionale. Je m'en réjouis vivement pour une excellente raison : si cette publication est favorablement accueillie par les sémitisants, comme il y a tout lieu de le prévoir, elle se transformera facilement en une revue de périodicité déterminée. Le sabéisme aura alors un chez-soi ample et commode, à l'instar des autres épigraphies sémitiques, car tout y est encore à reprendre et à discuter sur des bases nouvelles, et les milliers de textes déjà découverts, sans même parler des textes encore plus nombreux, qui afflueront tôt ou tard dans les musées d'Europe, sont bien de nature à réclamer le plus haut intérêt des historiens de la civilisation humaine. Et, en effet, c'est toute une civilisation disparue qu'il faut arracher au néant. A l'heure qu'il est, malgré l'état embryonnaire des études, on prévoit un horizon inespéré pour une nouvelle branche de l'organisation sociale; la jurisprudence sabéenne occupe déjà l'esprit des spécialistes, au point que, à l'expiration des tâtonnements et des polémiques parfois trop vives, l'histoire pourra enregistrer des parties d'un code juridique de l'antiquité auquel personne n'avait pensé. De toutes les façons, le livre commencé par M. Glaser sera

profitable à la science, d'autant plus que, si l'auteur est pécuniairement appuyé, condition vitale pour les bourses fort peu garnies, il sera encouragé à publier plus promptement son grand ouvrage, qui comprendra l'ensemble des textes très nombreux recueillis au cours des quatre voyages qu'il fit dans le Yémen. De mon côté, je désire ardemment l'apparition de cet ouvrage, depuis si longtemps attendu. Actuellement, nous sommes au début de la période des tâtonnements. Le présent fascicule a pour objet l'explication définitive des textes qui forment les numéros Hal. 446-447, 342, 344, 345, 346, dont plusieurs ont été traités par M. le professeur H. Grimme. De cette diversité de vues, il ressortira immanquablement la vérité, toute la vérité. Par des raisons que j'ai exposées plus haut, je ne me considère pas en état de me jeter actuellement dans la mêlée, que j'aime à croire passagère, et je me borne à souhaiter que les deux sabéisants puissent arriver bientôt à une entente qui soit digne de l'un et de l'autre. Je leur ai fourni les textes qui exercent leur sagacité; qu'ils me récompensent par un ton plus modéré dans leur discussion.

Die Inschriften Nabukadnezars II im Wâdī Brisā und am Nahr el-Kelb. Herausgegeben und übersetzt, von F. H. Weissbach. Mit 40 Tafeln in Autographie und 6 in Lichtdruck, sowie 5 Abbildungen im text. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1906. — *Babyloniaca.* Études de philologie assyro-babylonienne, par Ch. Virolleaud. Fascicule 2. Paul Geuthner, 68, rue Mazarine. 1906. — Lectures on Babylonia and. Palestine, by Stephen Langdon. Paris. P. Geuthner. 1906. — *Materials for a Sumerian Lexicon,* with a Grammatical Introduction, by John Dineley Prince. Part II, containing the Letters G.-M. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung. 1906.

Nabuchodonosor II, le fameux destructeur de Jérusalem, a fait graver deux inscriptions en Syrie : l'une au Wâdî Brîsa, dans le Liban, l'autre au Nahr el-Kelb. C'est à M. Henri Pognon, consul de France à Alep, que revient l'honneur d'avoir découvert, édité et magistralement traduit la première en 1887; la seconde, beaucoup plus effacée, est longtemps restée indéterminée et à peu près négligée. C'est grâce à M. F. H. Weissbach, qui a voyagé dans la même région en 1903, que le monde savant possède aujourd'hui de superbes photographies de ces deux textes, ainsi que la certitude que celui de Nahr el-Kelb appartient aussi au même roi. A Wâdi Brîsa, le même document est gravé en deux copies identiques, dont l'une en caractères archaïques, l'autre en babylonien courant. On voit encore les traces d'un bas-relief représentant un homme qui tue un lion; c'est visiblement le portrait authentique du grand conquérant. De magnifiques planches, contenant les ins-

criptions et des vues insérées dans l'ouvrage, offrent tout ce qu'on peut désirer à cet égard. Il va sans dire que la traduction de ces textes se tient au niveau des dernières découvertes en assyriologie, il n'y a que le système de transcription qui me paraît devoir être amélioré : le remplacement des idéogrammes par des mots phonétiques rend pénible et souvent impossible, même au meilleur assyriologue, la tâche de retrouver l'idéogramme original. L'intérêt de la graphie assyro-babylonienne réclame impérieusement la transcription littérale; la lecture peut suivre entre parenthèses, ou, si besoin est, sous forme de notes au bas de la page. Ceci n'affecte naturellement en quoi que ce soit l'excellente monographie de M. Weissbach.

Les *Babyloniaca* de M. Ch. Virolleaud se poursuivent avec une louable régularité; le 2e fascicule, qui vient de paraître chez Geuthner, traite des pronostics sur l'issue de diverses maladies et contient la fin du glossaire, le texte cunéiforme et le commencement de la traduction, avec les planches I et II. Bien ordonné et intéressant comme toujours.

L'esquisse historique de la Babylonie et de la Palestine publiée sous la forme de conférences (*Lectures*), par M. Stephen Langdon, Fellow de la *Columbia University* de New-York, fait bonne figure parmi tant d'œuvres de vulgarisation qui paraissent de nos jours. Mais elle partage leur défaut commun de présenter comme des vérités acquises de simples conjectures émises, il est vrai, avec un aplomb déconcertant, par certaines écoles allemandes et anglaises en vogue. Pas de trace d'un travail épurant et indépendant. Les auditeurs de M. Langdon apprennent les belles choses suivantes : « Les Sumériens » furent les inventeurs de l'écriture et des arts. Par la race, ils étaient peut-être apparentés aux Chinois. Leur langue est agglutinative, et, en général, les mots consistent en une syllabe avec de nombreux préfixes pour les verbes et les noms. Ils appelaient l'est le pays du soleil levant; le sud, le pays des démons; l'ouest, le pays des tempêtes, et le nord, le pays de direction. » Le conférencier semble avoir déjà oublié ce qu'il a appris à l'École des Hautes Études, pendant deux ans, en France. Il aurait dû se rappeler : 1° qu'il n'existe pas une *seule ligne* de « sumérien » qui ne soit pas écrite par un scribe sémitique; 2° que les statues archaïques du musée du Louvre ne montrent aucun trait de physionomie chinoise; 3° l'existence d'une série nombreuse de *suffixes* et de prépositions en « sumérien ». Quant aux noms des régions, il est facile de savoir qu'en dehors de l'orient, emprunté au lever du soleil qui est visible pour tout le monde, les désignations de lieu telles que « pays des démons, pays des tempêtes et pays de la direction, » n'ont pu être inventées qu'après un voyage d'exploration préhistorique dans toutes ces directions;

Évidemment, sumérisme et sens commun sont d'aussi bons amis que l'eau et le feu. Cela se vérifie par des énoncés comme ceux-ci : « L'idée de la présence de Yahwé dans (!) l'arche est probablement empruntée aux Sumériens (préhistoriques !), » et ce bijou de phrase que nous citons littéralement : « At any rate the Sabbath was originally a celebration of the phases of the moon and not purely a rest day. This is Jesus' interpretation when he said « The Sabath is made for man and not man for the Sabbath. » Beau spécimen de l'exégèse suméro-évangélique enseignée à la Columbia University de New-York.

M. J. D. Prince, membre du « Sumerian Club » de la même Université, a fait paraitre la deuxième partie de ses « Materials for a *Sumerian Lexicon* ». Ce sont toujours les mêmes sornettes étymologiques que celles de la partie précédente, et elles passeront à la postérité, grâce à l'égide protecteur de MM. Delitzsch et Haupt. Les mutations consonantiques les plus sauvages y sont admises avec un aplomb qui dépasse l'imagination. C'est, paraît-il, la linguistique en cours chez ces sommités assyriologiques. L'auteur admet, sans broncher, que la même syllabe peut avoir, dans une langue réelle, jusqu'à plusieurs dizaines de significations différentes, et se contente de la remarque que certains groupes ont quelque rapport entre eux. Il est inutile de faire une analyse détaillée : le lecteur peut se référer au compte rendu de la première partie (*Revue sémitique*, 1906, p. 184-186). Disons cependant un mot à propos de ces deux remarques dans la préface. En disant que les suméristes attendent que les *Halevyans* (lisez *Halévy*) leur montrent comment les Sémites parvinrent à abolir (discard) le genre grammatical, à adopter l'harmonie vocalique et à pratiquer « l'infixation grammaticale, » il proclame sans scrupule des contre-vérités démenties par mes études depuis plus de trente ans. Je le défie de contester mes explications par des arguments scientifiques. Rien que ma discussion depuis un an et demi, avec M. le professeur Brünnow, qui est une autorité assyriologique incontestable, eût dû l'empêcher de s'exposer à un démenti aussi fouettant. Le plus ardent souhait de ma vie était d'avoir des adversaires dont je puisse apprendre ce que j'ignore, afin de corriger mes erreurs, mais la chance n'a comblé que la partie moins importante de mes vœux. Elle m'a donné des adversaires, mais des adversaires sourds-muets ou d'une conscience trop élastique, de sorte que mon amour du savoir reste toujours inassouvie. Lorsque M. Delitzsch retourna au bercail du sumérien, je m'attendais que l'auteur de la *Assyrische Grammatik* démolît consciencieusement le vingt-cinquième paragraphe de cette grammaire, où il s'était enfoncé incomparablement plus que moi-même dans le bourbier des « monstruosités » antisumériennes, afin de faire, moi aussi,

amende honorable; je l'attends encore en vain. Pour ce qui concerne M. Prince, nous dirons simplement qu'il peut accumuler des non-sens linguistiques et logiques dans chaque article de son *Lexicon*, mais qu'il n'a pas le droit de lancer sans preuve la qualification de « monstruosité » à une théorie que M. Delitzsch lui-même n'a pas encore osé attaquer corps à corps malgré l'appel du devoir le plus élémentaire. Heureusement, l'exemple d'honnêteté et de sincérité donné par M. le professeur Brünnow, dans notre discussion sumérologique, sauve l'honneur de l'assyriologie; l'honneur des autres coryphées assyro-suméristes ne peut être sauvé que par eux-mêmes.

Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephanja und glossiert sie. Eine These von D. H. Müller (Extrait de la Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XIX). III. *Semitica*, Sprach- und Rechtsvergleichende Studien, von D. H. Müller. I Heft. Vorgelegt in der Sitzung am. 14. Februar 1906. Wien, bei Alfred Hölder. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philologisch-Historische Klasse. Band CLIII.)

On lit toujours avec un vif intérêt les notes de M. D. H. Müller, car on y apprend vite ce qu'on ne sait pas et on y est orienté vers des problèmes nouveaux. Les deux brochures citées ci-dessus en fournissent un nouveau témoignage. La thèse qui fait l'objet de la première, savoir que le prophète Ézéchiel a emprunté au chapitre XXII, 24-31, un passage de Ṣephania (III, 1-4, 7-8), et y a ajouté des gloses amplifiantes, est tellement évidente, que cette qualification semblerait superflue pour tous ceux qui ne sont pas aveuglés par les préjugés de la critique dissolvante de nos jours. Le savant auteur aurait pu ajouter que Ṣephania, III, 8, généralisé de Michée, IV, 11-12, et transféré en Assyrie, a été replacé en Palestine par Ézéchiel dans son apocalypse de Gog. Parmi les notes si importantes de la seconde brochure, la septième constate l'existence de la construction des strophes régulières dans Job, IV (10, 10; 11, 11) et VI (7 + 6, 7 + 6; 14 + 14 + 6); elle ne peut être contestée ni attribuée au hasard. Les numéros IV et V sont consacrés à des questions de jurisprudence babylonienne et syro-romaine, pour lesquelles les sources orientales et grecques sont largement consultées et approfondies. Je note cependant la supposition extrêmement ingénieuse que la leçon syriaque avait primitivement זרעא דכריא, « semence masculine, » au lieu de זרעא דכיא, « semence pure, » théorie dont il n'y a nulle trace par ailleurs. Au numéro III, il est montré que le mot hébreu נשך signifie « intérêt » et non « usure; » j'ai toujours été de cet avis. Mais תרבית אכל (ou מרבית) équivaut non à « intérêt de nourriture » (*Speise*), mais à « intérêt payé en

produits agraires » (cf. Habacuc, III, 17 ; Genèse, XLI, 48). Numéro II démontre lumineusement la signification de « être indifférent, négligent » pour le verbe *qalâlu* dans les tablettes d'El-Amarna, où il a été conjugué partiellement à la phénicienne (*qalâti*). Dans les exemples, la particule *mi* semble toujours être indice d'interrogation. Traduire donc : « Quand même nous serions indifférents (*gâlanu*), le roi d'Égypte le sera-t-il aussi » (*igâlmi;* W., 41)? « N'es-tu pas indifférent envers ton serviteur? » (*ul taqâlmi ana ardika;* W., 55, 5 *b*). La négation *ul* n'ayant jamais le sens prohibitif, il faut mettre les verbes où elle figure, à l'indicatif du passé ou du présent selon le cas : *ul taqalmi* (W., 55, 56), « ne serais-tu pas indifférent? »; *ul iakulmi šarru* (W., 71), « le roi n'a-t-il pas été indifférent? » etc. Les notes I et VI sont encore plus importantes aux études comparatives de l'hébreu et de l'assyrien. L'emploi parallèle des interrogatifs מי, מה, *minu*, « qui? quoi? » convaincra les plus récalcitrants. Toutefois, la dernière phrase de W., 54, 16-22, doit être comprise un peu différemment. Au lieu de *Was ist sein Leben? Aber sein Leben ist sehr mächtig geworden durch die Habiri*, il faut traduire : « Qu'est sa vie! Sa vie (= elle) est plutôt excessivement opprimée par les bandits (= Habiri); en hébreu : גם מאד דכאו מאת העברים: Je regrette que mon savant ami ne se soit pas rappelé les preuves documentaires fournies dans cette revue contre l'identification des Habiri avec les Hébreux. Il n'a pas non plus pris en considération une autre de mes notes bien ancienne où je relevais comme lui à l'analogie de la désinence hébraïque multiplicative פים avec l'assyrien *ta-an*, dont la forme « sumérienne » TA-AN pourrait être un simple calque. Je me permets de signaler ce fait à son attention, en même temps que l'emploi du verbe « sumérien » IN-PA-NE (mieux (DE)-MEŠ), au milieu de phrases purement sémitiques (p. 20-21). Ce cas remarquable ne prouve-t-il pas que le « sumérien » n'est pas une langue réelle? Je le prie instamment d'annoncer publiquement son avis sur ce phénomène à part, sans imiter l'habitude des autres assyriologues qui, quand on leur dit « arbre, » répondent « forêt ».

Les Alixares de Grenade et le Château de Khaouarnaq, par René Basset. Alger, 1906. (Extrait de la *Revue Africaine*, n° 260, 1er trimestre 1906.)

Si les romances appelées *moresques* ne peuvent être considérées comme offrant un tableau de la société musulmane d'Espagne, on aurait tort d'affirmer qu'elles n'ont aucun rapport avec les anciennes légendes arabes. M. René Basset le prouve par une légende espagnole relatant que l'architecte des Alixares de Grenade a été tué par le roi more qui les a bâtis, pour qu'il ne bâtît pas de châteaux semblables à un autre roi. Ce conte est emprunté à la légende antéislamique au sujet de la construction du château merveilleux de Khaouarnak par El-Mondhir, roi de Hira. L'infortuné architecte est généralement appelé Sinimmar, nom qui, probablement par un pur effet du hasard, consonne au babylonien *Sin*-

immar, « Sin-brille ». D'immenses lectures d'ouvrages arabes ont mis M. Basset en mesure de donner une liste complète d'auteurs musulmans qui font mention du château de Khaouarnak.

Le Monde oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Publiées par K. F. Johannson, K. B. Wiklund, J. A. Lundell, K. V. Zetterstéen. Uppsala, 1906. Volume I. Fasicule 1.

Les peuples et les civilisations de l'Europe orientale attirent de plus en plus l'attention; et les bibliothèques de Copenhague, d'Upsal et de Stockholm renferment de riches collections de manuscrits se rapportant à ces diverses littératures. Nous souhaitons donc la bienvenue à cette jeune revue dont nous espérons de bonnes contributions à ces études. Une excellente mesure est de faire accompagner les articles rédigés en langues scandinaves d'un court résumé en l'une des trois langues européennes les plus connues. Cette livraison contient d'intéressantes études : un *Traité de Métaphysique de ᶜOmar Hayyâm* (A. Christensen); *Zur indischen Wortforschung*, etc. (J. Charpentier); *Finnisch-ugrisch und indo-germanisch* (K. B. Wiklund); *Ibn Saᶜd ock hans arbete Kitâb-el-tabâqat-el-kebir* (K. V. Zetterstéen); *Der vokalische Wortakzent im Japanischen* (E. A. Meyer). L'entreprise fait honneur à l'activité scientifique des états scandinaves.

Études de linguistique et de psychologie. De la catégorie du genre, par Raoul de la Grasserie. Ernest Leroux, libraire-éditeur, 28, rue Bonaparte. Paris, 1906.

Dans le domaine de la psychologie linguistique, je ne connais aucun ouvrage qui puisse soutenir la comparaison avec ceux dont M. de la Grasserie enrichit la science depuis une longue série d'années, avec une continuité infatigable. Sa récente étude sur la *catégorie du genre* est purement admirable, non seulement à cause de l'immensité des renseignements qu'elle apporte de tous les coins des régions habitées par des êtres parlants, mais encore à cause de la classification philosophique qu'il leur applique, et les remarques psychologiques, aussi profondes que nettes et nombreuses, dont il éclaire les phénomènes les plus bizarres en apparence. Fruit d'une vaste érudition philologique, si rare dans notre pays, ce nouveau volume possède le secret de captiver les lecteurs les moins disposés pour ces sortes d'études. On a beau se garer contre son attraction, quand on a lu quelques pages, on est obligé de continuer la lecture aux dépens de toute autre préoccupation, quelque pressante qu'elle soit. Faire acquérir un intérêt irrésistible à un sujet de grammaire aussi aride que le concept du genre dans les diverses langues humaines, est un art bien enviable. Nous recommandons cet ouvrage à tous les philologues sérieux sans avoir besoin d'en fournir une analyse détaillée : il faut le lire tout entier comme une illustration de la conscience de l'inconscient. J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, 71, rue de Rennes.

SUPPLÉMENT

A l'occasion de la prochaine entrée de la *Revue sémitique* dans la quinzième année de sa publication, coïncidant avec le quatre-vingtième anniversaire de son rédacteur.

LA GUERRE

DE

SARṢA-DĔNGĔL

CONTRE LES FALACHAS

TEXTE ÉTHIOPIEN

Extrait des Annales de Sarṣa-Dĕngĕl, roi d'Éthiopie (1563-1597)

Manuscrit de la Bibliothèque Nationale nº 143

Fol. 159 rº, col. 2 — fol. 171 vº, col. I

TRADUIT EN FRANÇAIS ET EN HÉBREU

PAR

J. HALÉVY

PREMIÈRE PARTIE : TEXTE ÉTHIOPIEN

ዘንተ ፡ ኵሎ ፡ ገቢሮ ፡ ረሰየ ፡ ምክራመ ፡ በሀየ ፡ ወ
በውእቱ ፡ ወርኃ ፡ ክረምት ፡ ተንሥአ ፡ ደዌ ፡ በከተማ ፡
ወሞቱ ፡ በዙኃን ፡ ሰብእ ፡ በውእቱ ፡ ደዌ ፡ ወእምቅድ
መ ፡ ዝንቱ ፡ ኮነ ፡ ምክረ ፡ ሐዬጌ ፡ ከሪሞ ፡ ከመ ፡ ይሑ
ር ፡ ለፀቢዓ ፡ ጋላ ፡ እኂዞ ፡ እምአንኀቅ ፡ እስከ ፡ ግድ
ም ፡ ወኢፋት ፡ ወፈተጋር ፡ ወደዋሮ ፡ ወዘንተ ፡ ምክረ ፡
አቀመ ፡ ወአጽንዓ ፡ ምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ስዩማን ፡ ዘለፌ ፡
ወለፌ ፡ ጊዜ ፡ አስተፋነውዎሙ ፡ ለለብሔሮሙ ፡ ወበሕቱ ፡
ይመስልኒ ፡ ዘይቤ ፡ እግዚአብሔር ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ኢ
ኮነ ፡ ምክርየ ፡ ከመ ፡ ምክርክሙ ፡ ወሕሊናየ ፡ ከመ ፡ ሕ
ሊናክሙ ፡ ወዘንተ ፡ ዘንብል ፡ እስመ ፡ ዚአሁ ፡ ዘይሜግ
ብ ፡ ኵነታተ ፡ ዓለም ፡ ኮነ ፡ መራደ ፡ ሐጼጌ ፡ ድኅረ ፡
ኃለፈ ፡ ክረምት ፡ መንገለ ፡ ፈላሻ ፡ ወተርፈ ፡ ጸቢአ ፡ ጋ
ላ ፡ ወምክንያተ ፡ ተኃድጎቱሰ ፡ ለውእቱ ፡ ምክር ፡ በእን
ተ ፡ ፀብአ ፡ ጋላ ፡ ናየድዕ ፡ በዝየ ፡ መጽአ ፡ መልእክ
ት ፡ ዘይብል ፡ አትረፈ ፡ ረዳኢ ፡ ፈንዎተ ፡ ፀባሕት ፡ ዘ
ይቤ ፡ ለሐዬጌ ፡ እንዘ ፡ ሀለዉ ፡ በጉባኤ ፡ እፌኑ ፡ ግብ
ርየ ፡ ብዙኃ ፡ እክለ ፡ ወመዓረ ፡ አልህምተ ፡ ወአባግዓ ፡
ከማሁ ፡ እምዝ ፡ ኵሉ ፡ ኢወሀበ ፡ ምንተኒ ፡ ወዘንተ ፡ ሰ
ሚዖ ፡ ነደ ፡ ልቡ ፡ ከመ ፡ እሳት ፡ ወሰቤሃ ፡ ወጠነ ፡ ም
ክረ ፡ ከመ ፡ ይፅብዖሙ ፡ ለፈላሻ ፡ ወይኅ (fol. 160 v°, col. 1)
ድግ ፡ ፀቢዓ ፡ ጋለ ፡ ወለአከ ፡ ኀበ ፡ ኵሎሙ ፡ ጨዋ ፡
ወኀበ ፡ ሰየምተ ፡ ትግሬ ፡ ከመ ፡ ይብጽሑ ፡ በዕድሜ ፡
ዘአደሞሙ ፡ ወምስለ ፡ ዝኒ ፡ ኮነ ፡ ይብል ፡ ይኄይሰኒ ፡ እ

ትበአስ ፡ ምስለ ፡ እደወ ፡ ደሞ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡
ክርስቶስ ፡ እምእሐር ፡ ለፀቢአ ፡ ጋለ ፡ ዘንተ ፡ ምክረ ፡
አጽንዓ ፡ በወርኃ ፡ ክረምት ፡ ወከዐበ ፡ ንጽሕፍ ፡ በዝየ ፡
ዜና ፡ ሃይማኖቱ ፡ ለዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ ተአማኒ ፡ በእግዚአ
ብሔር ፡ ወሰበ ፡ ሞቱ ፡ ሰብአ ፡ ቤቶሙ ፡ ለዓስቤ ፡ ወዘ
ጰራቅሊጦስ ፡ በውእቱ ፡ ሕማም ፡ ፍርሃት ፡ ወረዓድ ፡ አኀ
ዘሙ ፡ ወሰቤሃ ፡ ቆሙ ፡ ቅድመ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ ወይ
ቤልዎ ፡ ናሁ ፡ ሞቱ ፡ ሰብአ ፡ ቤትነ ፡ ይእዜሰ ፡ ንፈርህ ፡
ለርእስነ ፡ እግዚእነ ፡ አውፅአነ ፡ እምዝንቱ ፡ ከተማ ፡ ወአ
ንብረነ ፡ ኀበ ፡ አልቦ ፡ ደዌ ፡ ወሕማም ፡ ዝንቱሰ ፡ ሃይማ
ኖታዊ ፡ አውሥአ ፡ ወይቤሎሙ ፡ እንዘ ፡ ማእምራነ ፡ መ
ጽሐፍ ፡ እንቲ ፡ ከንክሙ ፡ ከመ ፡ አብዳን ፡ ዘአልቦሙ ፡ ል
ብ ፡ ዝንቱ ፡ ደዌ ፡ አኮ ፡ ዘተአዘዘ ፡ ላእለ ፡ ማእምራን ፡
አላ ፡ ላእለ ፡ ወደለ ፡ ወእለ ፡ ከማሆሙ ፡ አኮ ፡ ዘአትረ
ፎሙ ፡ በከተማ ፡ አላ ፡ ተራኅርኃ ፡ ለእለ ፡ ድንጋጌሆሙ ፡
አላ ፡ ፈነዎሙ ፡ ኀበ ፡ በድው ፡ አዚዞ ፡ ኵሎ ፡ መፍቅዳ
ተ ፡ ውእቱሰ ፡ ገቢሮ ፡ ተዝካረ ፡ አበ ፡ ተከለ ፡ ሃይማኖ
ት ፡ ተንሥአ ፡ እመከነ ፡ ምክሩሙ ፡ ወበፅሐ ፡ ጉባኤ ፡
(col. II) ፡ አመ ፡ ፳ ፡ ለመስከረም ፡ ዘይእቲ ፡ ዕለተ ፡ ዕረ
ፍቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ጸድቅ ፡ ልብነ ፡ ድንግል ፡ ለእሉሁ ፡ ሰ
ላም ፡ ወበውእቱ ፡ መከን ፡ ፈጸመ ፡ መዋዕለ ፡ ክረምት ፡
(ዘ)መስከረም ፡ ወተንሥአ ፡ እምህየ ፡ በዕለተ ፡ ረቡዕ ፡
አመ ፡ ፲ወ፮ ፡ ለጥቅምት ፡ ተንሥአ ፡ እምህየ ፡ ወበምሕዋ
ረ ፡ ፩ ፡ ዕለት ፡ ወአንጸረ ፡ ገጾ ፡ መንገለ ፡ ሰሜን ፡ ወ
አሰንበተ ፡ በኮሰጌ ፡ ወበዕለተ ፡ ሠኑይ ፡ አመ ፡ ፳ወ፩ ፡ ለ
ጥቅምት ፡ ተንሥአ ፡ እምህየ ፡ ወበምሕዋረ ፡ ፩ ፡ ዕለት ፡
በፍኖተ ፡ ጕዞ ፡ በጸሕነ ፡ ኀበ ፡ ወሰነ ፡ ወገራ ፡ ወሽዋዳ ፡
በዕለተ ፡ ሠሉስ ፡ ሐሙስ ፡ አመ ፡ ፳ወ፭ ፡ ለጥቅምት ፡ ወ
እምዝ ፡ ገበርነ ፡ ስፍራ ፡ በህየ ፡ ወተከለ ፡ ደበና ፡ ወበይ
እቲ ፡ ዕለት ፡ ወረዱ ፡ ሽዋደ ፡ ብዙኃን ፡ ሰብአ ፡ እግር ፡
ወመስተፅናን ፡ አፍራስ ፡ ወማኅረኩ ፡ አልህምተ ፡ እስላም ፡
ወክርስቲያን ፡ ዘተመይጡ ፡ እምክርስትና ፡ ኀበ ፡ አይሁድ

ና ፡ ወለአኩ ፡ ኀበ ፡ ሐዌጌ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ መጻእነ ፡ ኀ
በ ፡ እግዚእነ ፡ ምስለ ፡ አንስቲያነ ፡ ወደቂቅነ ፡ ወአልህም
ቲነ ፡ ወህላዌሆሙሰ ፡ እምቅድመዝ ፡ ከነ ፡ ኀበ ፡ ምድረ ፡
ምልክናሆሙ ፡ ለረዳኢ ፡ ወበፈቃደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከነ ፡
ተሰነዓወ ፡ ምጽአተ ፡ እሉ ፡ ምስለ ፡ ሙራደ ፡ እሉ ፡ ኃ
ያላን ፡ ትትዓወቅ ፡ ኂሩተ ፡ እግዚእነ ፡ በግብአተ ፡ ንዋዩ
ሙ ፡ ለእሉ ፡ እምድኅረ ፡ ተማኅረኩ ፡ ዘመደ ፡ እክልኒ ፡
ተዘርፈ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ወባሕቱ ፡ ኢፈቀዱ ፡ ነሚአቶ ፡
ለዳጉሳ ፡ ወዘይመስሎ ፡ እንበለ ፡ ስርናይ ፡ ወጽሩይ ፡ እክ
ል ፡ ዘከማሁ ፡ ለእሉሰ ፡ እለ ፡ ተማኅረኩ ፡ (fol. 161 r°, col. I)
አግብአ ፡ ሎሙ ፡ በግዘት ፡ ኵሎ ፡ ንዋዮሙ ፡ ዘተነሥአ ፡
ወኢያመክንየ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ሚላእሴየ ፡ እመ ፡ ነሥ
ኡ ፡ ሠራዊትየ ፡ ክርስቶሳውያን ፡ ንዋየ ፡ እስላም ፡ ወፈ
ላሻ ፡ አለዛቲ ፡ ኂሩት ፡ ዘትመስል ፡ ኂሩተ ፡ እግዚእነ ፡
ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘያሠርቅ ፡ ፀሐየ ፡ ላእለ ፡ ኄራን ፡
ወእኩያን ፡ ወላእለ ፡ ጻድቃን ፡ ወኃጥአን ፡ ያዘንም ፡ ዝና
መ ፡ ወበሳኒታሁ ፡ ዓርብ ፡ ወዓልነ ፡ በህየ ፡ ወፈነዎ ፡ ለአ
ዛጋር ፡ ሐሊበ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ ፡ ከመ ፡ ይጺሕ ፡ ፍኖቶ ፡
ወይምላእ ፡ ኵሎ ፡ ማዕምቀ ፡ እስመ ፡ አንሐሉ ፡ ፈላሻ ፡
በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ወአጥፍዑ ፡ ፍኖተ ፡ ከመ ፡ ኢይሑ
ርዎ ፡ አብቅልት ፡ ወአፍራስ ፡ ወበይእቲ ፡ ዕለት ፡ አስተ
ራትዓ ፡ አዛጋር ፡ ሐሊበ ፡ መብዕሰ ፡ ወጕጻጕጸ ፡ ወረሰየ ፡
መጽይሕተ ፡ ርቱዓ ፡ ወበሳኒታሁ ፡ ዕለተ ፡ ቀዳም ፡ ተን
ሥአ ፡ ወረሰየ ፡ ፍኖቶ ፡ መንገለ ፡ ለዋሬ[1] ፡ ወሰፈረ ፡ በ
ጻሮጻ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ አልቦ ፡ ዘተዓቅፈ ፡ ወአልቦ ፡
ዘድኅፀ ፡ በፍኖት ፡ እምሰብእ ፡ እስከ ፡ እንስሳ ፡ እስመ ፡
የማነ ፡ እግዚአብሔር ፡ ትሜግብ ፡ ፍኖተ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉ
ሥ ፡ ወበዕለተ ፡ ሰንበት ፡ ወዓልነ ፡ ኀበ ፡ ሰፈርነ ፡ በዕለ
ተ ፡ ቀደም ፡ ከሌፍሰ ፡ እኅወ ፡ ረዳኢ ፡ ወጠነ ፡ ያወዒ ፡
በእሳት ፡ አብያተ ፡ ምስለ ፡ ኵሉ ፡ ዘውስቴታ ፡ ወእክል

1. A ለርዌ ፡

ሂ ፡ ዘሀሎ ፡ በገራህት ፡ እስመ ፡ ፃዕደወ ፡ ማዕረር ፡ ወበ
ፅሐ ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ወከላስስተኒ ፡ ዘተከመረ ፡ አውዓ
የ ፡ እንበለ ፡ ምሂክ ፡ ዘንተሰ ፡ ዘ (col. II) ይገብር ፡ እስ
መ ፡ መሰሎ ፡ ዘይትመየጡ ፡ ሶበ ፡ ኃጥኡ ፡ እክል ፡ ወኢ
ያእመረ ፡ ከመ ፡ ፈትሐ ፡ እግዚአብሔር ፡ በቱ ፡ ንሕነሰ ፡
ሶበ ፡ ርኢናሃ ፡ ለሀገር ፡ ሥርጉተ ፡ ኵለንታሃ ፡ በሐመል
ማለ ፡ ዘርዕ ፡ ወፍሬ ፡ ማዕረር ፡ ተነደፍነ ፡ በፍቅራ ፡ ወፈ
ቀድነ ፡ ነቢረ ፡ ውስቴታ ፡ በከመ ፡ ይቤሎ ፡ ጴጥሮስ ፡ ለ
እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ በደብረ ፡ ታቦር ፡ ይኄይሰነ ፡ ንንበር ፡
ዝየ ፡ ኢንጎድግ ፡ ትንቢተ ፡ ቃሉ ፡ ለረዳኢ ፡ ዘተነበየ ፡
አመ ፡ መጽአ ፡ ሐርበ ፡ ወውእቱ ፡ ከዊኖ ፡ ደጀን ፡ ፈነ
ወ ፡ ሠራዊቶ ፡ ምሁራነ ፡ ፀብዕ ፡ ኀበ ፡ ሸዋዳ ፡ ዘዘረፍ
ዎ ፡ ሰብአ ፡ ሐዬጌ ፡ ለይእቲሰ ፡ ፈለግ ፡ ዘሀለወት ፡ በማ
እከል ፡ አልቦ ፡ ዘይክል ፡ አዲዎታ ፡ ውእተ ፡ አሚረ ፡
ፈነወ ፡ ቃለ ፡ ትዕይርት ፡ ኀበ ፡ ሐርበ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡
ኃያል ፡ አዝማች ፡ ሐርበ ፡ ነያ ፡ ቅድሜከ ፡ ምድረ ፡ ርስ
ት ፡ እንተ ፡ ታውሕዝ ፡ ሐሊበ ፡ ወመዓረ ፡ አፍ(ጥ)ንኬ ፡ መ
ጺአ ፡ ወኢትትሐከይ ፡ ከመ ፡ ትትዋረሳ ፡ ወትትከፈል ፡ አ
ዕፃዳቲሃ ፡ ሐርበ ፡ አርመመ ፡ ወኢያወሥአ ፡ ምንተኒ ፡ አ
ላ ፡ አግብአ ፡ ለዘይኬንን ፡ ጽድቀ ፡ ሶበኒ ፡ ተቃተሉ ፡ ሠ
ራዊቱ ፡ ጸንዕዎሙ ፡ ፈላሻ ፡ በውእቱ ፡ ዕለት ፡ ወአንትዕ
ዎሙ ፡ እስከ ፡ ማእከለ ፡ ዓቀብ ፡ ወበሕቱ ፡ ኢተሐጕለ ፡
እምኔሆሙ ፡ ዘእንበለ ፡ ፩ ፡ እምዓበይተ ፡ ሕዝብ ፡ ዝንቱ ፡
ኵሉ ፡ ከዊኖ ፡ ተመይጠ ፡ ሐርበ ፡ በሰላም ፡ ብሔሮ ፡ [illegible]
በብዙኅ ፡ ዓመት ፡ ፍዳ ፡ ይእቲ ፡ ትዕይርቱ ፡ መጽአ ፡ ን
ጉሥ ፡ ኃያል ፡ መለክ ፡ ሰገድ ፡ ኀበ ፡ ሰ (fol. 161 v°, col. I)
ሜን ፡ ዝንቱሰ ፡ ምጽአቱ ፡ ይመስል ፡ ዘይቤሎ ፡ ለረዳኢ ፡
ለአከ ፡ ኀበ ፡ አርበ ፡ ከመ ፡ ይምጻእ ፡ ኀቤከ ፡ ሀየንቴሁ ፡
መጻእኩ ፡ ከመ ፡ እትከፈል ፡ አዕጻዳቲከ ፡ ዘኢኃሠሥከኒ ፡
ረኩብከኒ ፡ ወዘኢጸዋዕከኒ ፡ ተሰጠውኩከ ፡ ዘይብል ፡ ከመ
ዝ ፡ ወተሀውከት ፡ ኵላ ፡ ምድር ፡ እምግርማሁ ፡ በከመ ፡
ተብህለ ፡ አደለቅለቃ ፡ ለምድር ፡ ወሆከ ፡ ወተንሢአነ ፡ [illegible]

ሰኑይ ፡ እምጻሮጻ ፡ በጻሕነ ፡ ቅሩበ ፡ ከተማሁ ፡ ለከሊፍ ፡
በሠሉስ ፡ ወኅዳጣን ፡ ሕዝብ ፡ ወረዱ ፡ እምቈላ ፡ እንበለ ፡
የአዝዝዎሙ ፡ ወሰቤሃ ፡ አርአዮሙ ፡ ወልታ ፡ ወኵናተ ፡
ወበሕቱ ፡ አምጽአ ፡ ኀቤሆሙ ፡ ውእቶሙኒ ፡ አምጽኡ ፡ ኀ
ቤሁ ፡ ወተፈርሁ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ከተማሁኒ ፡ ገብሩ ፡ በ
አንጻሪሁ ፡ ዘሪፎሙ ፡ እከለ ፡ ባሕቱ ፡ በይእቲ ፡ ሌሊት ፡
አልበ ፡ ዘተሀበለ ፡ ቀሪበ ፡ ኀቤሆሙ ፡ ለአኀሰም ፡ እምፈ
ላሻ ፡ እስመ ፡ ሞገሰ ፡ ግርማሁ ፡ ለንጉሥ ፡ ትተልዎሙ ፡
ወመልአኩ ፡ ይትዓየን ፡ ዓውዶሙ ፡ ዝንቱ ፡ ኵሉ ፡ ዘከ
ነ ፡ አመ ፡ ፳ወ፱ ፡ ለጥቅምት ፡ ስፍራሰ ፡ ዘሐዌጌ ፡ ደግዓ ፡
ውእቱ ፡ ወብዙኅ ፡ ቍሩ ፡ ወበሳኒታ ፡ ረቡዕ ፡ ወረደ ፡ ን
ጉሥ ፡ እመልዕልት ፡ ኀበ ፡ መትሕት ፡ ከመ ፡ ይዕብዕዎ ፡
ለከሊፍ ፡ ወአትረፍዎሙ ፡ በሳብራ ፡ ለዶብዓ ፡ ሥልጣን ፡
ወለሳዊሮሰ ፡ ምስለ ፡ ብዙኅ ፡ አፍራስ ፡ ወነፍጥ ፡ ወሰብ
አ ፡ ወልታ ፡ ሐዌጌሰ ፡ ወሪዶሙ ፡ ገብሩ ፡ ከተማ ፡ ኀበ ፡
ሰፍሩ ፡ ሰብእ ፡ ትማልም ፡ ዝንቱሰ ፡ ኮነ ፡ አመ ፡ ፴ ፡ ለኅ
ዳር ፡ ወፍኖተ ፡ ይእቲ ፡ ዕለት ፡ ኮነ ፡ በ፫ ፡ ጾታ ፡ (col. II)
ወለእለሰ ፡ የሐውሩ ፡ በማልሳይ ፡ ፍኖት ፡ ተንሥኡ ፡ ላእ
ሌሆሙ ፡ ፈላሻ ፡ እስመ ፡ አእመሩ ፡ ከመ ፡ ኢሀሎ ፡ ዝ
የ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ መዋዒ ፡ ወሖሩ ፡ እንተ ፡ ካልእት ፡
ፍኖት ፡ ወሰቤሃ ፡ ተኃየሎሙ ፡ ፊቅጦር ፡ ወልደ ፡ አዛጋር ፡
ፋኑኤል ፡ ወቀተለ ፡ ብዙኃ ፡ እምኔሆሙ ፡ ወአወፈየ ፡ ለ
ሐዌጌ ፡ መጠነ ፡ ፳ ፡ ቸብቸቦ ፡ ዝውእቱ ፡ ቀዳማይ ፡ መ
ዊእቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወጥንተ ፡ ተመውዖቶሙ ፡ ለፈላሻ ፡
ወቤተ ፡ ይእተ ፡ ሌሊተ ፡ ለጸቢሐ ፡ ሐሙስ ፡ እንበለ ፡
ይሀብ ፡ ንዋመ ፡ ለአዕይንቲሁ ፡ ወኢድቃሰ ፡ ለቀራንብቲሁ ፡
እንዘ ፡ ይሔሊ ፡ ወይመክር ፡ ዘከመ ፡ እፎ ፡ ያወርዶ ፡ እ
ምደብር ፡ ዘተጸወነ ፡ ቦቱ ፡ ወበይእቲ ፡ ሌሊተ ፡ ሐሙስ ፡
አሌለየ ፡ ገይሰ ፡ ወሖረ ፡ ከመ ፡ ይዕብዮ ፡ ለከሊፍ ፡ ወ
ፈነዎሙ ፡ ለመስተቃትላን ፡ በ፫ ፡ ገጻት ፡ ወእንተ ፡ ታሕ
ታይ ፡ ፍኖት ፡ ሖረ ፡ አዛጋር ፡ ሐሊበ ፡ ምስለ ፡ ባሕር ፡
አምባ ፡ ወከኑ ፡ ቅድመ ፡ ገጽ ፡ ደኅረኅት ፡ ጐዝርም ፡ ነ

ጋሽ ፡ ውሬን ፡ ወበለፌ ፡ እሉ ፡ ከኑ ፡ ቅሩባን ፡ ኃያላነ ፡
ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ እለ ፡ ኢይመይጡ ፡ ገጾሙ ፡ እምደርብ
ዮ ፡ ዘኍናት ፡ ወውግረተ ፡ ነፍጥ ፡ ወአሕፃ ፡ ወለእሉ ፡ ፈ
ነዎሙ ፡ ምስለ ፡ ብዙኃ ፡ ነፍጥ ፡ በበነገዶሙ ፡ ወበበሕዝ
ቦሙ ፡ ውእቱሰ ፡ ቆመ ፡ ቅድመ ፡ ገጸ ፡ ከሊፍ ፡ ኀበ ፡ ተ
ዓየነ ፡ ምስለ ፡ ሠራዊቱ ፡ ወአቆመ ፡ ርኅቀቶሙሰ ፡ ዘሀላ
ዌ ፡ የአክል ፡ መጠነ ፡ ሰብዓቱ ፡ ምዕራፍ ፡ እው ፡ ይበ
ዝኀ ፡ ወምስለ ፡ ዝኒ ፡ ዓቢይ ፡ ፀድፍ ፡ ማእከሌሆሙ ፡ ዘ
ኢይትከሀል ፡ ይዕድውዎ ፡ ወከነ ፡ ዓቢይ ፡ ፀብዕ ፡ በይእ
ቲ ፡ ዕለት ፡ ማእከለ ፡ ፈላሻ ፡ ወሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡ ወተ
ፃብዖቶሙሰ ፡ ለሰብእ ፡ ከሊፍ ፡ ከነ ፡ በአዕባን ፡ እንዘ ፡
ያመረግዑ ፡ በላእሌሆሙ ፡ ወይከልእዎሙ ፡ ዓፀገ ፡ እመት
ሕተ ፡ ኀበ ፡ መልእልት ፡ በዘከመዝ ፡ ግብር ፡ ጐንደዩ ፡ ሰ
ዓተ ፡ ነዋኃ ፡ ወጊዜ ፡ ፱ ፡ ሰዓት ፡ አዘዘ ፡ ንጉሥ ፡ ይው
ግሩ ፡ መድፍዓ ፡ ወበ (fol. 162 r°, col. I) ውግረተ ፡ ፩ ፡
መድፍዕ ፡ አውደቅዎ ፡ ለፀዋሬ ፡ አለማ ፡ ወለአሐቲ ፡ ብእ
ሲት ፡ ዘተኃብአት ፡ ታሕተ ፡ ዕፅ ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተሐ
ውከ ፡ ከሊፍ ፡ ወሰራዊቱ ፡ እስመ ፡ መሰሎሙ ፡ ዘወድቀ ፡
መብረቅ ፡ እምሰማይ ፡ ወዶብእ ፡ ሥልጣንኒ ፡ ወረደ ፡ ላ
እሌሆሙ ፡ እመልእልት ፡ እስመ ፡ ተርፉ ፡ በላእላይ ፡ ለዓ
ቂበ ፡ በር ፡ ወተራከቡ ፡ በላእሌሆሙ ፡ ዘየማን ፡ ወፀጋ
ም ፡ ዘላእል ፡ ወዘታሕት ፡ ከሊፍሰ ፡ ኃጥአ ፡ ልቡናሁ ፡
እስመ ፡ አምሰጠ ፡ ልቡ ፡ እምብዙኃ ፡ ፍርሃት ፡ ወሰበ ፡
ተመንደበ ፡ እምኵላሄ ፡ ኀጥአ ፡ ዐርገ ፡ ውስተ ፡ ዓቢይ ፡
ፀድፍ ፡ ምስለ ፡ ኀዳጣን ፡ ወዓልቱ ፡ ወቅድመ ፡ ዝንቱ ፡
አልቦ ፡ ዘዐርገ ፡ ላእለ ፡ ዘቲ ፡ አላ ፡ አዕረጎ ፡ ፍርሃቱ ፡ ለ
ዝንቱ ፡ ተሀበሊ ፡ ወሰራዊተ ፡ ፀብዕሰ ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ እ
ምኔሁ ፡ እምግርማ ፡ መድፍዕ ፡ ወእምኃያላነ ፡ ዝንቱ ፡ ን
ጉሥ ፡ እለ ፡ ይመስሉ ፡ ኃያላነ ፡ ዳዊት ፡ ዘአስተማሰለ ፡
ምጽሐፍ ፡ ሩፀቶሙ ፡ በሩፀተ ፡ ንስር ፡ ወጽንዖሙ ፡ በጽ
ንዓ ፡ አንበሳ ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ መንፈቆሙ ፡ ወድቁ ፡ በ
ዘኍናት ፡ ወመንፈቆሙ ፡ ዘተዘርዉ ፡ ውስተ ፡ ፀድፍ ፡ እን



ዘ ፡ ይጐይዩ ፡ ወእንስሳሂ ፡ እለ ፡ ከመ ፡ እልህምት ፡ ወ
አበእር ፡ ወአብቅልት ፡ ወአዕዱግ ፡ ወኢኀደጉ ፡ ሕያወ ፡ አ
ላ ፡ አህጕሉ ፡ በከመ ፡ ተብህለ ፡ ወቀተለ ፡ በኵርሙ ፡
ለግብጽ ፡ እምሰብእ ፡ እንስሳ ፡ እስመ ፡ አውገዘ ፡ አበ ፡ ን
ዋይ ፡ ከመ ፡ ኢይኅድጉ ፡ እደ ፡ ወአንስተ ፡ አዕሩገ ፡ ወ
ሕፃናተ ፡ ወኵሎ ፡ ዘይሐውር ፡ በእግር ፡ ዕፁብ ፡ ዜና ፡
ዘኮነ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ለአሐቲ ፡ ብእሲት ፡ ዘተማኅረከ
ት ፡ እንዘ ፡ ያመጽእ ፡ አሲፎ ፡ (col. II) እዱ ፡ ምስለ ፡ እ
ዱ ፡ ወሶበ ፡ ርእየት ፡ በትቃሐ ፡ ዓቢየ ፡ ፀድፊ ፡ እንዘ ፡
ተሐውር ፡ አአዱናይ ፡ ርድአኒ ፡ በሂለ ፡ ተወርወት ፡ ውስ
ተ ፡ ፀድፍ ፡ ወተማልአቶ ፡ ለውእቱ ፡ ብእሲ ፡ እንበለ ፡
ፈቃዱ ፡ ዘአሰረ ፡ እዳ ፡ ምስለ ፡ እዱ ፡ ዕፁብኬ ፡ ጥብዓ
ተ ፡ ዛቲ ፡ ብእሲት ፡ ዘኢመሐቀት ፡ ርእሳ ፡ እሞት ፡ እ
ምትደመር ፡ ምስለ ፡ ማኅበረ ፡ ክርስቲያን ፡ አኮ ፡ ዘገብረ
ት ፡ ዘንተ ፡ ባሕቲታ ፡ አላ ፡ ብዙኃን ፡ ተመሰልዋ ፡ በዝ
ንቱ ፡ አላ ፡ ዛቲ ፡ ቀደመቶሙ ፡ ዝንቱሰ ፡ ምግባሮሙ ፡
ይመስል ፡ ምግባረ ፡ ፵ ፡ ዕደው ፡ እምነ ፡ አይሁድ ፡ ዘዓ
ቢዮሙ ፡ ወልደ ፡ ከርዮን ፡ ወኍሉቅ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ዘተ
መሐሉ ፡ ወተከየዱ ፡ ከመ ፡ ይቅትሎ ፡ ፩ ፡ ለ፩ ፡ ወምክ
ንያቱሰ ፡ ከመ ፡ ኢይግብኡ ፡ ኀበ ፡ ምልክና ፡ ሮም ፡ ወ
ሞቱ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ወባሕቲቱ ፡ ዮሴፍ ፡ ተርፈ ፡ በ
ጥበቡ ፡ በእንተዝ ፡ አስተማሰሉ ፡ ሞተ ፡ እሉ ፡ ቀዳማው
ያን ፡ ወደኃራውያን ፡ እመንገለ ፡ ግብአቶሙ ፡ ለሞት ፡ እ
ምይትአዘዙ ፡ ለዘኢየሐብር ፡ ምስሌሆሙ ፡ በሃይማኖት ፡ እ
ስመ ፡ ኢየሐብሩ ፡ አይሁድ ፡ ኅርማተ ፡ ምስለ ፡ ክርስቲ
ያን ፡ አበ ፡ ንዋይሰ ፡ መከረ ፡ ምክረ ፡ ጽንዓ ፡ በይእቲ ፡
ዕለት ፡ ወይቤ ፡ ቢቱ ፡ በይእቲ ፡ ሌሊት ፡ እንዘ ፡ ተዓቅ
ቡ ፡ ፍናዋተ ፡ ዘለፌ ፡ ወለፌ ፡ ከመ ፡ ኢያምስጥ ፡ ዝን
ቱ ፡ (fol. 162 v°, col. I) ዓላዊ ፡ ዘፈትሐ ፡ ቦቱ ፡ እግዚአ
ብሔር ፡ ባሕቱ ፡ ኢሰምዑ ፡ ምክሮ ፡ ሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡
አላ ፡ ተመይጡ ፡ ኵሎሙ ፡ ኀበ ፡ ከተማ ፡ ባሕር ፡ አም
ባኒ ፡ ዘቤቱ ፡ ይእተ ፡ ዕለተ ፡ ፍኖተ ፡ በጥቃ ፡ ፍኖቱ ፡

400 ኢያእመሩ ፡ እንዘ ፡ የሐልፍ ፡ ቅሩበ ፡ ዚአሆሙ ፡ እስመ ፡
ኢበፅሐ ፡ ትእኅዘቱ ፡ ከመ ፡ ረዳኢ ፡ እኁሁ ፡ ወዕለተ ፡
ተቀትሎቱ ፡ ከመ ፡ ቅትለተ ፡ አብያጺሁ ፡ ወእምዝ ፡ አሰ
ንበቱ ፡ ኀበ ፡ ሰፈሩ ፡ በዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ወበዳግማይ ፡ ዕለ
ተ ፡ ረቡዕ ፡ ገብሩ ፡ ጕዞ ፡ እምውእቱ ፡ ከተማ ፡ ወወፂአ ፡
ዓቀበ ፡ ገብረ ፡ ስፍራ ፡ ከሊፍሰ ፡ አምሢጠ ፡ እሞተ ፡ ይ
እቲ ፡ ዕለት ፡ ስሕወ ፡ ልቡ ፡ ወኮነ ፡ ከመ ፡ አብዱ ፡ እ
ስመ ፡ ኢየአምር ፡ ኀበ ፡ የሐውር ፡ በከመ ፡ ተብህለ ፡ በ
እንተ ፡ ብእሲ ፡ ዘየሐውር ፡ በጽልመት ፡ ሐዴጌኒ ፡ አጽን
ዑ ፡ ከተማ ፡ በውእቱ ፡ መካን ፡ መጠነ ፡ ፪ ፡ ሱባኤ ፡
ወበሀየ ፡ ተራከቡ ፡ ምስለ ፡ ሹም ፡ ተክለ ፡ ጊዮርጊስ ፡
ወአቤቶ ፡ ዮሐንስ ፡ ወሹም ፡ ሲሬ ፡ ተክለ ፡ ሥሉስ ፡ ወ
ምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰየምተ ፡ ትግሬ ፡ ወበዕለተ ፡ ብፅሐቶ
ሙ ፡ ኀበ ፡ ውእቱ ፡ ስፍራ ፡ አዘዙ ፡ ሐፄ ፡ ከመ ፡ ይ
ምትሩ ፡ ሰኰና ፡ አልህምት ፡ ወአባዕር ፡ ዘሀለዉ ፡ በከተ
ማ ፡ ከመ ፡ ኢይክልእዎሙ ፡ ለመስተቃትላን ፡ ኢያስተፃዕቅ
ዎሙ ፡ ጊዜ ፡ ተፃብዖ ፡ አመ ፡ ተንሥአ ፡ ፈላሻ ፡ በጕዞ ፡
እስመ ፡ መጽብብ ፡ ጥቀ ፡ ወመቅዓን ፡ ፍኖተ ፡ ውእቱ ፡
ብሔር ፡ ወበጊዜ ፡ ወፅአ ፡ ዝንቱ ፡ ትእዛዝ ፡ ጠብሐ ፡ ጨ
ዋ ፡ ወደኅደር ፡ ኵሎ ፡ እምጽገት ፡ እስከ ፡ ክናፍ ፡ ሕቀ ፡
ጸኒሖ ፡ ሆከት ፡ ልበ ፡ ርኅራኄሁ ፡ ጠ (col. II) ባይዓዊት ፡
ወአንገረ ፡ አዋጅ ፡ ከመ ፡ ይኅድጉ ፡ ጠቢሐ ፡ አልህምት ፡
ሶበ ፡ ርእየ ፡ ኅዘነ ፡ ሰብአ ፡ ከተማ ፡ ወባሕቱ ፡ ሐልቀ ፡
ዘይበዝኅ ፡ ወተርፈ ፡ ዘይውህድ ፡ እስመ ፡ አስተፋጠኑ ፡ ጠ
ቢሖቶሙ ፡ አብዳነ ፡ ከተማ ፡ ዘይሰመዩ ፡ ወደላ ፡ ወእም
ድኅረዝ ፡ ተንሥኡ ፡ እምህየ ፡ በዕለተ ፡ ሠሉስ ፡ አመ ፡
፳ ፡ ለኅዳር ፡ ወበፅሑ ፡ መሸሐ ፡ ወተቀበሎሙ ፡ ረዳኢ ፡
መልአከ ፡ ሀገር ፡ በማዕዶተ ፡ ፈለግ ፡ አስተጋቢአ ፡ ኵሎ ፡
ምሁራነ ፡ ቀትል ፡ እለ ፡ ይእኅዙ ፡ ወልታ ፡ እም፪ ፡ ጸ
ታ ፡ ኀበ ፡ ፩ ፡ እምእሉ ፡ ውእቱ ፡ ዝንቱኒ ፡ ንጉሥ ፡ ቆ
መ ፡ በአንፃሪሁ ፡ ወመንፈቀ ፡ ኃያላን ፡ ፈነወ ፡ ኀበ ፡ እ
ለ ፡ ቆሙ ፡ መስተቃትላነ ፡ ፈላሻ ፡ በካልእ ፡ ፃታ ፡ ውእ

ቱሰ ፡ ፈነወ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ ፡ ኅሩያነ ፡ ዕደወ ፡ ኃይል ፡
እምሰብአ ፡ ነፍጥ ፡ ወሰብአ ፡ ወልታ ፡ ወቀተለ ፡ ብዙኃ
ነ ፡ እምኔሆሙ ፡ ለኃያላኒሁ ፡ ወርእዮ ፡ ረዳኢ ፡ አኀዘ ፡
ፍርሃት ፡ ወረአድ ፡ ወጐየ ፡ ሰቤሃ ፡ መንገለ ፡ ፍኖተ ፡ ዓ
ቀብ ፡ ወእለ ፡ ቆሙ ፡ በከልእ ፡ በር ፡ ተድህሉ ፡ እምፍርሃ
ተ ፡ እሉ ፡ መስተቃትላን ፡ ዘፀብዕዎሙ ፡ ወሐሩ ፡ ኀበ ፡
እግዚአሙ ፡ ወጐዩ ፡ ድኅረ ፡ አርቲያሙ ፡ መንገለ ፡ አምበ
ሁ ፡ ለረዳኢ ፡ ወበይእቲ ፡ ዕለት ፡ ሰፈረ ፡ ሹም ፡ ተክለ ፡
ጊዮርጊስ ፡ ዓዲዎ ፡ ፈለገ ፡ መሸኽ ፡ ወበሳኒታ ፡ ተንሥአ ፡
ሐዬጌ ፡ ወሰፈሩ ፡ በማዕዶተ ፡ ፈለግ ፡ ኀበ ፡ ከተማ ፡ ሹ
ም ፡ ተክለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወበሳኒታሁ ፡ ሐሙስ ፡ ወዓልነ ፡
ወበሳኒታሁ ፡ ዓርብ ፡ ተንሥአ ፡ እምህየ ፡ ወኃደሩ ፡ እንበ
ለ ፡ ይፈጽሙ ፡ ዓቀበ ፡ አመ ፡ ፳ወ፫ ፡ ለኅዳር ፡ ወበሳኒታ
ሁ ፡ (fol. 163 r°, col. I) በዕለተ ፡ ሰንበተ ፡ አይሁድ ፡ አስ
ተፋነዎሙ ፡ ለሠየምተ ፡ ትግሬ ፡ ይሐሩ ፡ በታሕታይ ፡ ፍ
ኖት ፡ ወይጽንሕዎ ፡ በጥቃ ፡ አምበሁ ፡ ለረዳኢ ፡ ዝንቱሰ ፡
በዓለ ፡ መዊዕ ፡ ሖረ ፡ እንተ ፡ ለእላይ ፡ ፍኖት ፡ ወበፍጻ
ሜ ፡ ውእቱ ፡ ዓቀብ ፡ ረከብነ ፡ ገቢሮ ፡ ካበ ፡ ከመ ፡ ይ
ፃባዕ ፡ ቦቱ ፡ ተፀዊኖ ፡ ኪያሁ ፡ ወይክልአሙ ፡ ኃሊፈ ፡
ለመስተቃትላን ፡ ወባሕቱ ፡ አኀደገቶ ፡ ፍርሃቱ ፡ ዓቂበ ፡
ውእቱ ፡ በር ፡ እስመ ፡ አደንገፆ ፡ ግርማ ፡ መዊአቱ ፡ ዘዕ
ለተ ፡ ሠሉስ ፡ ወኃሊፈነ ፡ ውእተ ፡ ጐጻጕፀ ፡ ወመቅዓነ ፡
ሖርነ ፡ ንስቲተ ፡ ወሰፈርነ ፡ ውስተ ፡ መካን ፡ ርኂበ ፡ ወበ
ሳኒታሁ ፡ ሰንበተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወአልነ ፡ ህየ ፡ ወውእቱ ፡
አመ ፡ ፳ወ፭ ፡ ለኅዳር ፡ ዘውእቱ ፡ ከኑን ፡ ቀዳማይ ፡ ወቦ
ቱ ፡ ከነ ፡ ዕለተ ፡ ዕረፍታ ፡ ለዓበይ ፡ ንግሥት ፡ ሰብላ ፡ ወ
ንግል ፡ መፍቀሪተ ፡ ጸሎት ፡ ወጾም ፡ ፈራሂተ ፡ እግዚአብ
ሔር ፡ ወመፍቀሪተ ፡ ሰብእ ፡ ወእግዚአብሔር ፡ ይትወከፍ ፡
ነፍሳ ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ምስለ ፡ ነፍሳቲሆሙ ፡ ለ
እለ ፡ አዕረፉ ፡ በሃይማኖት ፡ ወአመ ፡ ፳ወ፯ ፡ ለውእቱ ፡
ወርኅ ፡ በዕለተ ፡ ሠኑይ ፡ ተንሥአ ፡ እምውእቱ ፡ ስፍራ ፡
ወንስቲተ ፡ ሐዊሮሙ ፡ ሰፈሩ ፡ በቅሩበ ፡ አምበሁ ፡ ለረዳ

ኢያእመሩ ፡ እንዘ ፡ የሐልፍ ፡ ቅሩበ ፡ ዚአሆሙ ፡ እስመ ፡
ኢበፅሐ ፡ ትእኅዛዙ ፡ ከመ ፡ ረዳኢ ፡ እኁሁ ፡ ወዕለተ ፡
ተቀትሎቱ ፡ ከመ ፡ ቅትለተ ፡ አብያጺሁ ፡ ወእምዝ ፡ አሰ
ንበቱ ፡ ኀበ ፡ ሰፈሩ ፡ በዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ወበዳግማይ ፡ ዕለ
ተ ፡ ረቡዕ ፡ ገብሩ ፡ ጕዞ ፡ እምውእቱ ፡ ከተማ ፡ ወወጊአ ፡
ዓቀበ ፡ ገብረ ፡ ስፍራ ፡ ከሊፍሰ ፡ አምሚጠ ፡ እሞተ ፡ ይ
እቲ ፡ ዕለት ፡ ስሕወ ፡ ልቡ ፡ ወኮነ ፡ ከመ ፡ አብዱ ፡ እ
ስመ ፡ ኢየአምር ፡ ኀበ ፡ የሐውር ፡ በከመ ፡ ተብህለ ፡ በ
እንተ ፡ ብእሲ ፡ ዘየሐውር ፡ በጽልመት ፡ ሐዌጌኒ ፡ አጽን
ዑ ፡ ከተማ ፡ በውእቱ ፡ መከን ፡ መጠነ ፡ ፲ ፡ ሱባኤ ፡
ወበህየ ፡ ተራከቡ ፡ ምስለ ፡ ሹም ፡ ተክለ ፡ ጊዮርጊስ ፡
ወአቤቶ ፡ ዮሐንስ ፡ ወሹም ፡ ሲሬ ፡ ተክለ ፡ ሥሉስ ፡ ወ
ምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰየምተ ፡ ትግሬ ፡ ወበዕለተ ፡ ብፅሐቶ
ሙ ፡ ኀበ ፡ ውእቱ ፡ ስፍራ ፡ አዘዙ ፡ ሐዌጌ ፡ ከመ ፡ ይ
ምትሩ ፡ ሰኰና ፡ አልህምት ፡ ወአበዕር ፡ ዘሀለዉ ፡ በከተ
ማ ፡ ከመ ፡ ኢይክልእዎሙ ፡ ለመስተቃትላን ፡ ኢያስተፃዕቅ
ዎሙ ፡ ጊዜ ፡ ተፃብዖ ፡ አመ ፡ ተንሥአ ፡ ፈላሻ ፡ በጕዞ ፡
እስመ ፡ መጽብብ ፡ ጥቀ ፡ ወመቅዓን ፡ ፍኖተ ፡ ውእቱ ፡
ብሔር ፡ ወበጊዜ ፡ ወፅአ ፡ ዝንቱ ፡ ትእዛዝ ፡ ጠብሑ ፡ ጨ
ዋ ፡ ወደኅደር ፡ ኵሎ ፡ እምጽገት ፡ እስከ ፡ ክናፍ ፡ ሕቀ ፡
ጸኒሖ ፡ ሆከት ፡ ልበ ፡ ርኅራኄሁ ፡ ጠ (col. II) በይዓዊት ፡
ወአንገረ ፡ አዋጅ ፡ ከመ ፡ ይኅድጉ ፡ ጠቢሐ ፡ አልህምት ፡
ሶበ ፡ ርእየ ፡ ኅዘነ ፡ ሰብአ ፡ ከተማ ፡ ወበሕቱ ፡ ሐልቀ ፡
ዘይበዝኅ ፡ ወተርፈ ፡ ዘይውህድ ፡ እስመ ፡ አስተፋጠኑ ፡ ጠ
ቢሖቶሙ ፡ አብዳነ ፡ ከተማ ፡ ዘይሰመዩ ፡ ወደላ ፡ ወእም
ድኅረዝ ፡ ተንሥኡ ፡ እምህየ ፡ በዕለተ ፡ ሡሉስ ፡ አመ ፡
፳ ፡ ለኅዳር ፡ ወበፅሑ ፡ መሸሐ ፡ ወተቀበሎሙ ፡ ረዳኢ ፡
መልአከ ፡ ሀገር ፡ በማዕዶተ ፡ ፈለግ ፡ አስተጋቢኦ ፡ ኵሎ ፡
ምሁራነ ፡ ቀትል ፡ እለ ፡ ይእኅዙ ፡ ወልታ ፡ እም፲ ፡ ጸ
ታ ፡ ኀበ ፡ ፩ ፡ እምእሉ ፡ ውእቱ ፡ ዝንቱኒ ፡ ንጉሥ ፡ ቆ
መ ፡ በአንፃሪሁ ፡ ወመንፈቀ ፡ ኃያላን ፡ ፈነወ ፡ ኀበ ፡ እ
ለ ፡ ቆሙ ፡ መስተቃትላነ ፡ ፈላሻ ፡ በካልእ ፡ ፃታ ፡ ውእ

ቱሰ ፡ ፈነወ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ ፡ ኅሩያነ ፡ ዕደወ ፡ ኃይል ፡
እምሰብአ ፡ ነፍጥ ፡ ወሰብአ ፡ ወልታ ፡ ወቀተለ ፡ ብዙኃ
ነ ፡ እምኔሆሙ ፡ ለኃያላኒሁ ፡ ወርእዮ ፡ ረዳኢ ፡ አኀዘ ፡
ፍርሃት ፡ ወረአድ ፡ ወጕየ ፡ ሰቤሃ ፡ መንገለ ፡ ፍኖተ ፡ ዓ
ቀብ ፡ ወእለ ፡ ቆሙ ፡ በከልእ ፡ በር ፡ ተድህሉ ፡ እምፍርሃ
ተ ፡ እሉ ፡ መስተቃትለን ፡ ዘፀብዕዎሙ ፡ ወሖሩ ፡ ኀበ ፡
እግዚአሙ ፡ ወጕዩ ፡ ድኅረ ፡ አርቲዖሙ ፡ መንገለ ፡ አምበ
ሁ ፡ ለረዳኢ ፡ ወበይእቲ ፡ ዕለት ፡ ሰፈረ ፡ ሹም ፡ ተክለ ፡
ጊዮርጊስ ፡ ዓዲዎ ፡ ፈለገ ፡ መሸኸ ፡ ወበሳኒታ ፡ ተንሥኡ ፡
ሐዬጌ ፡ ወሰፈሩ ፡ በማዕዶተ ፡ ፈለግ ፡ ኀበ ፡ ከተማ ፡ ሹ
ም ፡ ተክለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወበሳኒታሁ ፡ ሐሙስ ፡ ወዓልነ ፡
ወበሳኒታሁ ፡ ዓርብ ፡ ተንሥኡ ፡ እምህየ ፡ ወኃደሩ ፡ እንበ
ለ ፡ ይፈጽሙ ፡ ዓቀበ ፡ አመ ፡ ፳ወ፫ ፡ ለኅዳር ፡ ወበሳኒታ
ሁ ፡ (fol. 163 r°, col. I) በዕለተ ፡ ሰንበተ ፡ አይሁድ ፡ አስ
ተፋነዎሙ ፡ ለሠየምተ ፡ ትግሬ ፡ ይሑሩ ፡ በታሕታይ ፡ ፍ
ኖት ፡ ወይጽንሕዎ ፡ በጥቃ ፡ አምበሁ ፡ ለረዳኢ ፡ ዝንቱሰ ፡
በዓለ ፡ መዊዕ ፡ ሖረ ፡ እንተ ፡ ለእላይ ፡ ፍኖት ፡ ወበፍጻ
ሜ ፡ ውእቱ ፡ ዓቀብ ፡ ረከብነ ፡ ገቢሮ ፡ ካበ ፡ ከመ ፡ ይ
ፃባዕ ፡ ቦቱ ፡ ተፀዊኖ ፡ ኪያሁ ፡ ወይክልአሙ ፡ ኃሊፈ ፡
ለመስተቃትላን ፡ ወባሕቱ ፡ አኅደገቶ ፡ ፍርሃቱ ፡ ዓቂበ ፡
ውእቱ ፡ በር ፡ እስመ ፡ አደንገፆ ፡ ግርማ ፡ መዊአቱ ፡ ዘዕ
ለተ ፡ ሠሉስ ፡ ወኃሊፈነ ፡ ውእተ ፡ ጐጻጕፀ ፡ ወመቅዓነ ፡
ሖርነ ፡ ንስቲተ ፡ ወሰፈርነ ፡ ውስተ ፡ መካን ፡ ርኂበ ፡ ወበ
ሳኒታሁ ፡ ሰንበተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወአልነ ፡ ህየ ፡ ወውእቱ ፡
አመ ፡ ፳ወ፭ ፡ ለኅዳር ፡ ዘውእቱ ፡ ካኑን ፡ ቀዳማይ ፡ ወበ
ቱ ፡ ከነ ፡ ዕለተ ፡ ዕረፍታ ፡ ለዓበይ ፡ ንግሥት ፡ ሰብላ ፡ ወ
ንግል ፡ መፍቀሪተ ፡ ጸሎት ፡ ወጾም ፡ ፈራሂተ ፡ እግዚአብ
ሔር ፡ ወመፍቀሪተ ፡ ሰብእ ፡ ወእግዚአብሔር ፡ ይትወከፍ ፡
ነፍሳ ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ምስለ ፡ ነፍሳቲሆሙ ፡ ለ
እለ ፡ አዕረፉ ፡ በሃይማኖት ፡ ወአመ ፡ ፳ወ፮ ፡ ለውእቱ ፡
ወርኅ ፡ በዕለተ ፡ ሠኑይ ፡ ተንሥኡ ፡ እምውእቱ ፡ ስፍራ ፡
ወንስቲተ ፡ ሐዊሮሙ ፡ ሰፈሩ ፡ በቅሩብ ፡ አምበሁ ፡ ለረዳ

ሊ ፡ እመ ፡ ፰ወ፺ ፡ ወሰበ ፡ ርእዩዎ ፡ ለዓቀብ ፡ ድንገፀ ፡
ልበሙ ፡ ለመስተቃትላን ፡ እስመ ፡ ተዘከሩ ፡ ሕልቀተ ፡ ወ
ዓልያኒሁ ፡ ኃያላን ፡ ለአዝማች ፡ ይስሐቅ ፡ ወቅሩብ ፡ ው
እቱ ፡ አምባ ፡ ወዘተ ፡ ሰሙነ ፡ ፈጺሞሙ ፡ በዕለተ ፡ ሰኑ
ይ ፡ እመ ፡ ፫ ፡ ለታኅሣሥ ፡ ዘውእቱ ፡ ዕለተ ፡ በአታ ፡
ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ መቅደ (col. II) ስ ፡
ወፅአ ፡ ንጉሥ ፡ ወነበረ ፡ በጽንፈ ፡ ቀልቀል ፡ ወሠርዖሙ ፡
ለመስተቃትላን ፡ በ፫ ፡ ጸታ ፡ ፈነዎሙ ፡ ሚመ ፡ ዓበይተ ፡
ላእሌሆሙ ፡ ዘውእቶሙ ፡ አባ ፡ ንዋይ ፡ ወዮናኤል ፡ ወደ
ጎረንት ፡ ለአባ ፡ ንዋየ ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ ይሑር ፡ እምገበ
ዋቲሁ ፡ ለቀልቀል ፡ በፍኖት ፡ ጠዋይ ፡ ወመቅዓን ፡ ወለዮ
ናኤል ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ ይሑር ፡ በማእከል ፡ ወለደጎረንት ፡
አዘዘ ፡ ከመ ፡ ይሑር ፡ እንተ ፡ ታሕታይ ፡ ፍኖት ፡ ዘወ
ድቀ ፡ በቱ ፡ ወዓልተ ፡ ይስሐቅ ፡ ወእምነ ፡ ፫ ፡ ፍናው ፡
ጸንዓ ፡ ቀትል ፡ በዘሀለወ ፡ በቱ ፡ ደጎረንት ፡ እስመ ፡ እ
ንበረ ፡ በቱ ፡ ረዳኢ ፡ በፍኖት ፡ ፀባብ ፡ ምሁራነ ፡ ፀባ
ዕ ፡ መስተቃትላነ ፡ ከመ ፡ ይክልእዎሙ ፡ ለመስተቃትላን ፡
ወበሕቁ ፡ ረድኤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ መዋኢት ፡ ዘኃደረ
ት ፡ ላእለ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ ሞአሙ ፡ ወቀተለ ፡ መብ
ዝኀቶሙ ፡ ወአዕቀጸሙ ፡ ለጎሩያን ፡ ፈላሻ ፡ ለማእከላይኒ ፡
ወታሕታይኒ ፡ ሠራዊተ ፡ ፀብዕ ፡ በበሕዝቢሆሙ ፡ ወሪዶ
ሙ ፡ ተዓየኑ ፡ በእንፃረ ፡ ውእቱ ፡ አምባ ፡ ወገብሩ ፡ ከ
ተማ ፡ ወኃደሩ ፡ ኀቡረ ፡ አባ ፡ ንዋይሰ ፡ ዘሖረ ፡ ላእለ ፡
እንተ ፡ ገበዋተ ፡ ፀድፍ ፡ ኃደረ ፡ ውስተ ፡ ውሣጤ ፡ በ
አት ፡ በማዕከለ ፡ ፀድፍ ፡ ዘይትናፀር ፡ ምስለ ፡ አምባ ፡
ወሠራዊተ ፡ ዮናኤልሰ ፡ ወደጎረንት ፡ ዘረከቡ ፡ በጼዋዌ ፡
አብቅልተ ፡ ወአፍራሰ ፡ ወአዕዱገ ፡ ወኵሎ ፡ እንስሳ ፡ ዘ
ኢያትረፉ ፡ እስመ ፡ አውገዘ ፡ አባ ፡ ንዋይ ፡ ከመ ፡ ኢያ
ትርፉ ፡ ኵሎ ፡ ዘማኅረኩ ፡ አላ ፡ ይቅትሉ ፡ በከመ ፡ ጸ
ሐፍነ ፡ ቀዳሚ ፡ ወበይእቲ ፡ ዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ ሶበ ፡ ርእይ
ዎሙ ፡ ለእለ ፡ ደጎረንት ፡ ተበሀሉ ፡ ሠራዊተ ፡ ሹም ፡ ተ
ክለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወኵሎ ፡ ሰየምተ ፡ ትግሬ ፡ ወወረዱ ፡

እምከተማሆሙ ፡ እኁዘነ ፡ (fol. 163 v°, col. I) ቀስት ፡ ወ
ወልታ ፡ ወበዕሑ ፡ ቅሩበ ፡ አምበ ፡ ወሰቤሃ ፡ ወረዱ ፡ ኀ
ቤሆሙ ፡ ኃያላነ ፡ ፈላሻ ፡ ወአንትዕዎሙ ፡ ለሰብአ ፡ ትግ
ሬ ፡ ወዴገንዎሙ ፡ እስከ ፡ ማእከለ ፡ ዓቀብ ፡ እስመ ፡ ገ
ብሩ ፡ ከተማሆሙ ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ በመከን ፡ ልዑል ፡
ዘይትናጸር ፡ ምስለ ፡ አምበ ፡ ወበሕቱ ፡ ኢተኃጕለ ፡ ፩ ፡
እምኔሆሙ ፡ ወበሳኒታሁ ፡ ዕለተ ፡ ሠሉስ ፡ አመ ፡ ረቡዑ ፡
ለውርኃ ፡ ታሕሣሥ ፡ ተንሥአ ፡ ንጉሥ ፡ እንዘ ፡ ይጥህ
ር ፡ ከመ ፡ አንበሳ ፡ ወወረደ ፡ ኀበ ፡ ተዓየኑ ፡ ሠራዊቱ ፡
እንዘ ፡ ይዴግን ፡ አሰሮሙ ፡ ወእምኀበ ፡ ሰፈሩ ፡ እለ ፡ ደ
ኀረገት ፡ ሕቀ ፡ ሐሊፎ ፡ ተከለ ፡ ደብና ፡ ወሰበ ፡ ርእየ ፡
ውእቱ ፡ አይሁዳዊ ፡ ተሀበለ ፡ ላእለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወ
ለእለ ፡ መሢሑ ፡ ፍርሃት ፡ ወረዓድ ፡ ወረደ ፡ ላዕሌሁ ፡ እ
ስከ ፡ አውፅአ ፡ ቃለ ፡ ወከሠተ ፡ አፉሁ ፡ ወይቤ ፡ ናሁ ፡
ፈቀደ ፡ ዝንቱ ፡ ይግበር ፡ ብየ ፡ በከመ ፡ ገብረ ፡ በእኁ
የ ፡ ከሊፍ ፡ እስመ ፡ አእመረት ፡ ነፍሱ ፡ ለበዊት ፡ ከመ ፡
ትበፅሖ ፡ ዘበፅሐት ፡ ለእኁሁ ፡ ዝንቱኒ ፡ ከሊፍ ፡ ተነበየ ፡
ቅድመዝ ፡ ሶበ ፡ ነበበ ፡ ላእሌሁ ፡ ቃለ ፡ ትዕይርት ፡ ዝን
ቱ ፡ በእንተ ፡ ተመውአቱ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ተመውአ ፡
በውእቱ ፡ አምበ ፡ ዘአአምሮ ፡ አኮኑ ፡ ኢይትከሀል ፡ ይዕ
ርጉ ፡ ቤቱ ፡ ኃያላን ፡ ኀድጉሰ ፡ ዐሪገ ፡ ኀቤሁ ፡ ሶበ ፡ ይ
ርእዩኒ ፡ ይደነግፁ ፡ ወኢይሔልይዎ ፡ ከመ ፡ ይዕርጉ ፡ አ
ውሥአ ፡ ከሊፍ ፡ ወይቤ ፡ ኢይትኃደግ ፡ ይብጻሕ ፡ ላእሌ
ሁ ፡ ዘበፅሐ ፡ ብየ ፡ ሶበ ፡ ይሬኢ ፡ ግርማ ፡ መዓቱ ፡ ለ
ንጉሥ ፡ ይፈትሕ ፡ ለተመውአትየ ፡ ዛቲ ፡ ቃለ ፡ ትንቢት ፡
ወፅአት ፡ እምአፉሁ ፡ ለከሊፍ ፡ ወተፈጸመት ፡ በጊዜሁ ፡
ወበሰርክ ፡ ሠሉስ ፡ ለፀቢሐ ፡ ረቡዕ ፡ መከረ ፡ (col. II) ም
ክረ ፡ ፈራህ ፡ ይኅድግ ፡ ምበከየ ፡ ዘተጸወነ ፡ ቤቱ ፡ ወኢ
ፈቀደ ፡ ተፃብዖተ ፡ ንጉሥ ፡ እስመ ፡ መንፈሰ ፡ ፍርሃት ፡
መለከ ፡ ልበ ፡ ወሰቤሃ ፡ ተንሥአ ፡ በይእቲ ፡ ሌሊት ፡ እ
ንተ ፡ ቤቲ ፡ አግብአ ፡ ርእሶ ፡ ለአበ ፡ ንዋይ ፡ ሖረ ፡ ም
ስለ ፡ ብእሲቱ ፡ ወውሉዱ ፡ ወምስለ ፡ ኀዳጣን ፡ ወዓልያኒ

ሁ ፡ ዘየአምርሙ ፡ ወቦአ ፡ ውሣጤ ፡ በአት ፡ ኀበ ፡ ላእላ
ይ ፡ ፀድፍ ፡ ዘኢዐርገ ፡ ቦቱ ፡ መኑሂ ፡ እምቅድመዝ ፡ ለ
ሠራዊትኒ ፡ ዘረዎሙ ፡ ሰፌ ፡ ወሰፌ ፡ ኀበ ፡ ያምሥጡ ፡
እመዓተ ፡ ንጉሥ ፡ ወሶቤሃ ፡ ፈነወ ፡ ረዳኢ ፡ ፩ ፡ ላእከነ ፡
ይበልዎ ፡ ለአባ ፡ መሐል ፡ ሊተ ፡ በወንጌልከ ፡ ታስተምህ
ር ፡ ሊተ ፡ ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡ ወአንተ ፡ ኢታሕስም ፡ ብ
የ ፡ ወቀዊሞሙ ፡ እምርሑቅ ፡ ፀውዑ ፡ ወይቤሉ ፡ ብነ ፡
ነገር ፡ ወፈኑ ፡ ለነ ፡ ዘይትቄበለነ ፡ ወፈነወ ፡ ሎሙ ፡ ፩ ፡
ዘይትቄበልዎሙ ፡ ወበጺሖሙ ፡ ነገሩ ፡ መልእክተ ፡ ወይቤ
ሎሙ ፡ አበ ፡ ንዋይ ፡ በልዎ ፡ ለምንት ፡ አአመነከ ፡ ቅድ
መ ፡ ትቤ ፡ ይምጻእ ፡ አበ ፡ ንዋይ ፡ እንግሮ ፡ ዘውስተ ፡
ልብየ ፡ ብሂለከ ፡ አውረድከኒ ፡ እምከተማ ፡ ወተጓሕለው
ከኒ ፡ ወዓበይከ ፡ ተራክቦትየ ፡ ዓዲ ፡ ኢየአምነከ ፡ በእንተ
ዝ ፡ ወይእዜኒ ፡ መሐል ፡ በአሪትከ ፡ ወአነ ፡ እምሕል ፡
በወንጌልየ ፡ በዝ ፡ ረሰዩ ፡ ነገረ ፡ ምቱረ ፡ ወምስለ ፡ ላ
እከን ፡ ፈነወ ፡ ፩ ፡ ዕደወ ፡ ይሚጡ ፡ ቃሎ ፡ ወማኅተመ ፡
ነገሩ ፡ ዘይብል ፡ ይእዜሰ ፡ ይቁም ፡ በመሐላ ፡ እስመ ፡
ኵሉ ፡ በመሐላ ፡ የሐልቅ ፡ ወሶቤሃ ፡ ፈነወ ፡ ብስራተ ፡ ኀ
በ ፡ ንጉሥ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ብስራትከ ፡ ንጉሥ ፡ ናሁ ፡
አግብአ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለዝንቱ ፡ ፈላሻ ፡ ውስተ ፡ እዴ
ከ ፡ ወዘንተ ፡ ሰሚዖ ፡ ኢተመክሐ ፡ ንጉሥ ፡ ከመ ፡ አ
ሕዛብ ፡ ወዓዲ ፡ ይከውን ፡ ቅቡጸ ፡ ተስፍ ፡ ከመ ፡ አብዳ
ን ፡ ሶበ ፡ ይበፅሖ ፡ ሐዘን ፡ እስመ ፡ የአምር ፡ ከመ ፡ ይ
ከውን ፡ በተበርዩ ፡ ግብር ፡ ዝንቱ ፡ (fol. 164 r°, col. 1) ዓ
ለም ፡ ሥጋዊ ፡ በከመ ፡ ኢያስተበሪ ፡ የማኖ ፡ ልዑል ፡
እስመ ፡ ጽሑፍ ፡ ዘይብል ፡ ጊዜ ፡ ለሐዘን ፡ ወጊዜ ፡ ለ
ፍሥሐ ፡ ጊዜ ፡ ለመዊዕ ፡ ወጊዜ ፡ ለተመውኦ ፡ ወባሕቱ ፡
ወሀበ ፡ አኰቴተ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ስብ
ሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘያሌዕሎሙ ፡ ለየዋሓን ፡ ወይነስ
ቶመ ፡ ለእቡያን ፡ እመናብርቲሆሙ ፡ ለረዳኢሰ ፡ መከረ ፡
ምክረ ፡ ጽኑዓ ፡ ወግብረ ፡ ጠቢባን ፡ እስመ ፡ ዐርገ ፡ ው
ስተ ፡ ልቡ ፡ ሕሊና ፡ ዘይብል ፡ ይኄይሰኒ ፡ ተጋንዮ ፡ ለ



ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ መዋዒ ፡ መዋዕያን ፡ እምእትቃወም ፡ ቅ
ዮሜሁ ፡ ለዛኢየክል ፡ ተቃውሞቶ ፡ ፀባኢተ ፡ ነፍጥ ፡ ወ
መድፍዕ ፡ ዘተናገረሂ ፡ ኢሐሰወ ፡ ወቦአ ፡ ኀበ ፡ ንዋይ ፡
ለፀቢሐ ፡ ዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ወምስለ ፡ ዝኒ ፡ ተአመነ ፡ ምሕ
ረተ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ መሐሪ ፡ ወመስተሣህል ፡ በከመ ፡
ተአመኑ ፡ ኃጥአን ፡ ምሕረተ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ዘይ
ቤ ፡ ኢመጻእኩ ፡ ጻድቃነ ፡ አላ ፡ ኃጥአነ ፡ ለንስሐ ፡ በ
ዝየ ፡ ናስተብቍዖ ፡ ለአባ ፡ ንዋይ ፡ እንዘ ፡ መነኮስ ፡ ዘ
ኢለመደ ፡ ተቃትሎ ፡ ናሁ ፡ ይቀድሞሙ ፡ ለኃያላን ፡ በ
ዊአ ፡ ኀበ ፡ ፀብዕ ፡ ወኢይዴኃር ፡ እምፍርሃተ ፡ ሰይፍ ፡
ወኵናት ፡ ርእዩኬ ፡ ጥብአተ ፡ ዝንቱ ፡ መነኮስ ፡ እንዘ ፡ ኢ
የአምር ፡ ምንተኒ ፡ ዘእንበለ ፡ ግብረ ፡ እድ ፡ ዘይገብርዎ ፡
መነኮሳት ፡ ነዳያን ፡ ይእዜሰ ፡ ኃየለ ፡ እምሁራን ፡ ፀብዕ ፡
ዘለመዱ ፡ ተቃትሎ ፡ እምንዕሶሙ ፡ መንክር ፡ ግብሩ ፡ ለእግ
ዚአብሕር ፡ ዘያጸንዖሙ ፡ ለድኩማን ፡ ወያደክሞሙ ፡ ለጽ
ኑዓን ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ዳዊት ፡ በመዝሙር ፡ ዘ፻፹ወ፬ ፡ ይ
ትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላኪየ ፡ ዘመሐሮን ፡ ፀብዓ ፡
ለእደውየ ፡ ወቀትለ ፡ ለአፃብዕየ ፡ መስተቃትላነ ፡ ዝንቱሰ ፡
ንጉሥ ፡ ቤቱ ፡ እንተ ፡ ሌሊተ ፡ እንዘ ፡ የዓውዱ ፡ ውእ
ተ ፡ አምባ ፡ እምኵሉ ፡ ገበዋቲሁ ፡ (col. II) ወጊዜ ፡ ፍና ፡
ነገህ ፡ ዐርጉ ፡ መልእልቲሁ ፡ ወኢረከቡ ፡ ፩ሂ ፡ ዘይትቃ
ወሞሙ ፡ አዕባንኒ ፡ ዓበይት ፡ እለ ፡ ይሰመይዎሙ ፡ በዓው
ደ ፡ ጽንፈሁ ፡ ለውእቱ ፡ አምባ ፡ ከመ ፡ ይመርግህዎ ፡ ጊ
ዜ ፡ ፀብዕ ፡ ወለለ፩ ፡ እምኔሆሙ ፡ ወቦዘሴምዎ ፡ በዘመነ ፡
ሐዬ ፡ በእደ ፡ [ማርያም ፡] ወቦ ፡ ዘሴምዎ ፡ በዘመነ ፡ ሐ
ዬ ፡ እስክንድር ፡ ወሐዬ ፡ ናዖድ ፡ ላእሌሆሙ ፡ ሰላም ፡ ይ
ምሀሮሙ ፡ ወይሠሃሎሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወግብረቶሙ ፡
ለእሉ ፡ አዕባን ፡ ከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ገለውዎሙ ፡ ከመ ፡ ከ
በሮ ፡ ወሤምዎሙ ፡ በኵሉ ፡ ጽንፈሁ ፡ ለ፩ ፡ ሰመይዎ ፡ ብ
ርሃን ፡ ወለካልኡ ፡ ሰመይዎ ፡ ሐብከ ፡ ወለሣልሱ ፡ በዋ ፡
ወቦ ፡ ካልአኒሁ ፡ እለ ፡ ኢነአምር ፡ አስማቲሆሙ ፡ ዘንተ ፡
ኵሎ ፡ ክብረ ፡ ዘይገብሩ ፡ ለእሉ ፡ አእባን ፡ እስመ ፡ ይ

ትአመንዎሙ ፡ ኅዲጎሙ ፡ እግዚአብሔርሃ ፡ ዘይገሥሙ ፡ ለ
አድባር ፡ ወይጠይሱ ፡ ወያወድቆን ፡ ለአድባር ፡ ጽጉአት ፡
ወጊዜ ፡ ፅርገቶሙ ፡ ለእሉ ፡ አላውያን ፡ ኀድጉሰ ፡ ከመ ፡
ያመርግሁ ፡ በሙ ፡ በአፅባዕቶሙ ፡ ጥቀ ፡ አገሠሥዎሙ ፡
እስመ ፡ ሖሩ ፡ ግብተ ፡ ለለዙሉ ፡ ፍናዋቲሆሙ ፡ እንዘ ፡
ይደሀሉ ፡ ወሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡ እንዘ ፡ የዓርጉ ፡ መልእ
ልተ ፡ ውእቱ ፡ ደብር ፡ አልበ ፡ ዘረከቡ ፡ ዘእንበለ ፡ ኅዳ
ጣን ፡ አስይፍት ፡ ወሰላጢን ፡ አበ ፡ ንዋይኒ ፡ ሶበ ፡ በአ ፡
ሎቱ ፡ ረዳኢ ፡ ነሚአ ፡ ኪያሁ ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ ሐዬጌ ፡ ወ
ጊዜ ፡ በአቱ ፡ ኀበ ፡ ሐዬጌ ፡ ወደየ ፡ በእዴሁ ፡ ዲበ ፡
ርእሱ ፡ ሐመደ ፡ ወአቀምዎ ፡ ቅድመ ፡ ሰቀላ ፡ በኀፍረት ፡
ወበኃሣር ፡ ወሰቤሃ ፡ ገብሩ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰብአ ፡ ከተማ ፡
ንቢይ ፡ ወንዑስ ፡ እድ ፡ ወአንስት ፡ እስመ ፡ ከመዝ ፡
(fol. 164 v°, col. I) ልማዶሙ ፡ ይገብሩ ፡ አውያተ ፡ ፍሥ
ሓ ፡ ለመዋዒ ፡ ዝንቱሰ ፡ ንጉሥ ፡ መሢሐዊ ፡ ኢተመክ
ሐ ፡ በዝንቱ ፡ ከመ ፡ አብዳን ፡ እለ ፡ ይትሜከሑ ፡ በኃ
ይሎሙ ፡ ወይዜኃሩ ፡ በብዝኃ ፡ ብዕሎሙ ፡ ዳእሙ ፡ ወሀ
በ ፡ አኰቴተ ፡ ለፈጣሪሁ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ዝኵነ ፡ በኃ
ይለ ፡ እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወእምዝ ፡ ይቤሎ ፡
ለረዳኢ ፡ ኢትፍራህ ፡ ይኩንከ ፡ በከመ ፡ ተአመንከ ፡ በ
ሕቱ ፡ ዑቅ ፡ ዳግመ ፡ ኢተአብስ ፡ እምዝ ፡ ኢይርከብከ ፡
ዘየዓኪ ፡ ወአምጽኡ ፡ ብእሲቶ ፡ ወንዋዮ ፡ ወደቂቆ ፡ ወወ
ሀብዎ ፡ አባ ፡ ንዋይ ፡ ወንዋይሰ ፡ ኢተረከበ ፡ ዘእንበለ ፡
ኅዳጥ ፡ ቀሚስ ፡ እስመ ፡ ኢኮነ ፡ አስተጋባኤ ፡ ንዋይ ፡ ዳ
እሙ ፡ መስተገብረ ፡ ምድር ፡ ወይበልዑ ፡ ኅብስቶ ፡ በሐ
ፈ ፡ ገጽ ፡ ወአመ ፡ ፲ ፡ ለታሕሣሥ ፡ ዓርብ ፡ ዐርገ ፡ አ
ባ ፡ ንዋይ ፡ መልእልተ ፡ አምባ ፡ ነሚአ ፡ ደበና ፡ ምስለ ፡
ታቦተ ፡ ኢየሱስ ፡ ወንዋየ ፡ ቅድሳት ፡ ዘየዓርጉ ፡ ቦቱ ፡ ቍ
ርባነ ፡ ወነሥአሙ ፡ ለካህናተ ፡ ይእቲ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡
ወለመዘምራን ፡ እለ ፡ ሥራዓን ፡ ለግብረ ፡ ምሥዋዕ ፡ ከ
መ ፡ ደቂቀ ፡ አሮን ፡ ለአዕርጎ ፡ ቍርባን ፡ ወምክንያተ ፡
አዕርጎቱሰ ፡ ቍርባነ ፡ በዝንቱ ፡ ለቀድሶ ፡ ውእቱ ፡ መካን ፡

ዘአርኰሳ ፡ ሐራውያ ፡ ሐቅል ፡ ወተርእያ ፡ እንስሳ ፡ ገዳም ፡
ወበዕለተ ፡ እኁድ ፡ ዐርገ ፡ ንጉሥ ፡ መልእልተ ፡ ውእቱ ፡
ደብር ፡ ምስለ ፡ ብዙኃን ፡ ሠራዊቱ ፡ ወቦአ ፡ ውስተ ፡ ይ
እቲ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ለአቅርቦ ፡ መሥዋዕተ ፡ አኰቴ
ት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በ (col. II) መካን ፡ ዘኢይጼዋዕ ፡ በ
ቱ ፡ ስመ ፡ እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወረሰየ ፡ ምሥዋዓ ፡
ሥጋሁ ፡ ወደሙ ፡ ለወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘተሰብአ ፡
እመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወእማርያም ፡ እምቅድስት ፡ ድንግል ፡
ወከልእ ፡ ምክንያት ፡ ተብህለ ፡ ለዝክረ ፡ ነገር ፡ ወከመ ፡
ይትገደፍ ፡ ዜና ፡ ለዘይመጽእ ፡ ትውልድ ፡ አበው ፡ ይዜ
ንዉ ፡ ለደቂቆሙ ፡ ወደቂቅ ፡ ለደቂቆሙ ፡ ከመ ፡ ይረስ
ዩ ፡ ትውክልቶሙ ፡ ላእለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወከመ ፡ ኢ
ይርሥዑ ፡ ግብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወተአምሪሁ ፡ ዘኮነ ፡
በዝንቱ ፡ አምባ ፡ ወበይእቲ ፡ ዕለት ፡ ተቀነየ ፡ ዓስቤ ፡ ዕ
ጣነ ፡ ሙገር[1] ፡ እንዘ ፡ ይዜክር ፡ መዊአተ ፡ ንጉሥ ፡ ወ
ተመውአ ፡ አይሁዳዊ ፡ እንዘ ፡ ልማዶሙ ፡ ለካህናተ ፡ ኢ
ትዮጵያ ፡ የሐልዮ ፡ በቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ማሕሌተ ፡ ድር
ሳን ፡ እንዘ ፡ ይዜክሩ ፡ ትሩፋተ ፡ ንጉሥ ፡ ዘዘመኑ ፡ ወ
ድኅረ ፡ ፍጻሜ ፡ ቍርባን ፡ ወፅአ ፡ እምቤተ ፡ ክርስቲያን ፡
ወቦአ ፡ ውስተ ፡ ድንካን ፡ ዘተከሉ ፡ ሎቱ ፡ ወገብረ ፡ ም
ሳሐ ፡ ዓቢየ ፡ ወጠብሐ ፡ ብዙኃ ፡ በለፌ ፡ አርፈቆሙ ፡ ለ
አዛዥች ፡ ወለሊቃውንት ፡ ወበለፌ ፡ አርፈቆሙ ፡ ለበላቴ
ኖች ፡ ዘውሥጥ ፡ ወአቅረበ ፡ ሎሙ ፡ ኵሎ ፡ ወኢያኅጥአ
ሙ ፡ እምዘፈቀዱ ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ፍሥሓ ፡ ወይቤሉ ፡ ካ
ህናት ፡ ዛቲ ፡ ዕለት ፡ እንተ ፡ ገብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ን
ትፈሣሕ ፡ ወንትሐሠይ ፡ በቲ ፡ ወጊዜ ፡ ፱ ፡ ሰዓት ፡ ወረ
ዱ ፡ እምደብር ፡ ወሶቤሃ ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ ሠራዊት ፡ ተ
ቀበልዎ ፡ በነፍጥ ፡ ወመድፍዕ ፡ ከመ ፡ ሕገ ፡ አፍርንጅ ፡
ወትርሀ ፡ ወቤቱ ፡ ይእተ ፡ ዕለተ ፡ በብዙኅ ፡ ትፍሥሕት ፡
ወፈጸሙ ፡ ፪ ፡ ሱባዔ ፡ በውእቱ ፡ ስፍራ ፡ ወእንዘ ፡ ሀ

1. A ሞገር ፡

ለዉ ፡ በውእቱ ፡ ስፍራ ፡ ተበሃሉ ፡ ሱብአ ፡ ከተማ ፡ ናሁ ፡ ያምሥጥ ፡ እምኔነ ፡ (fol. 165 r°, col. I) ረዳኢ ፡ ወየሐውር ፡ ኀበ ፡ ሕዝቡ ፡ ይኄይስ ፡ ሙቃሔ ፡ ወወጊአነ ፡ እምሰሜን ፡ ወበጊሐነ ፡ ጉበኤ ፡ ንፈትሖ ፡ ወእምዝ ፡ ሞቅሕም ፡ በሰናስለ ፡ ሐጺን ፡ ወዝንቱ ፡ ሙቃሔ ፡ ይመስል ፡ ዘአኮ ፡ ለአጎሥሞ ፡ አላ ፡ ከመ ፡ ኢይሁክ ፡ ሀገረ ፡ ወኢይኩን ፡ ዓላዌ ፡ ንጉሥ ፡ ከመ ፡ ልማዱ ፡ ወእምዝ ፡ ናየድዕ ፡ ፍጻሜ ፡ ግብሮሙ ፡ ለእሉ ፡ አእባን ፡ ዘዘከርናሆሙ ፡ በዕለተ ፡ ዐርጉ ፡ ኀበ ፡ አምባ ፡ አመርግሆሙ ፡ ወ፩ ፡ እምኔሆሙ ፡ ዘየዓቢ ፡ ሶበ ፡ አንኰርኰርዎ ፡ ወረደ ፡ እስከ ፡ መትሕት ፡ እንዘ ፡ ይቀጠቅጥ ፡ ኵሎ ፡ ዘረከበ ፡ ቅድሜሁ ፡ ወሶበ ፡ አፅረፈ ፡ ቦአ ፡ አዕሚቆ ፡ ምድረ ፡ መጠነ ፡ ፪ ፡ በአመት ፡ እምብዝኃ ፡ ክቢዱ ፡ እስኩ ፡ ሐልይዎ ፡ ሰበሰ ፡ ረከበ ፡ ሰብአ ፡ ኀድጉሰ ፡ ሥጋሁ ፡ አዕፅምቲሁ ፡ እምኢተረክቡ ፡ አኰቴት ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘየዓቅቦሙ ፡ ለክርስቲያን ፡ ዘኢያሕጕለ ፡ ሱብአ ፡ በእሉ ፡ አዕባን ፡ ወእምዝ ፡ ንጽሕፍ ፡ ሀብተ ፡ መዊዕ ፡ ዘገብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ አኮ ፡ በብዙኅ ፡ ዓመታት ፡ ወመዋዕል ፡ አላ ፡ በ፩ ፡ ዕለት ፡ እምግርማ ፡ መዓቱ ፡ ዘእንበሰ ፡ ፀብዕ ፡ በከመ ፡ ተብህለ ፡ በእንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘይአፅራ ፡ ለምድር ፡ ወይሬስያ ፡ ከመ ፡ ትርዓድ ፡ ወትጢስ ፡ ሞገሰ ፡ ዝንቱ ፡ አምላክ ፡ ዘኃደረ ፡ ላእለ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ መፍቀሬ ፡ እግዚአብሔር ፡ ረሰዮሙ ፡ ርዑዳነ ፡ ወድንጉፄነ ፡ ለረዳኢ ፡ ወለእሊአሁ ፡ እስከ ፡ ኀደጉ ፡ ዘተጸወኑ ፡ ቦቱ ፡ አምባ ፡ ወተድህሉ ፡ በብዙኅ ፡ ፍናዋት ፡ ቅድመ ፡ መዊአቱ ፡ ኃያላነ ፡ ዘተንሥኡ ፡ በበዘመኖሙ ፡ ሕፁፀ ፡ ወንዑሰ ፡ ከዊኖ ፡ ያስተርኢ ፡ እስባስያኖስ ፡ ወጢጦስ ፡ ወልዱ ፡ ዐገትዋ ፡ ለኢየሩሳሌም ፡ በአፍአ ፡ ቅፅራ ፡ ተዓየኑ ፡ ፳ ፡ ዓመተ ፡ እንዘ ፡ የዓውድዋ ፡ እምኵሉ ፡ ገቦ ፡ ወበፍጻሜ ፡ ፳ ፡ ዓም ፡ ተበውሑ ፡ ለአውዕዮተ ፡ ቍድስ ፡ (col. II) እምድኅረ ፡ አንሐሉ ፡ ፫ ፡ ቅፅራተ ፡ እምሕዝበ ፡ አይሁድሂ ፡ በዘቀተሉ ፡



ኃያላኒሆሙ ፡ ወቦ ፡ ዘማኅረኩ ፡ መብዝኅቶሙ ፡ ወእምአ
ሚሃ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ፡ ጠፍአ ፡ ዝክሮሙ ፡ እለኒ ፡ አም
ሰጡ ፡ እምቀትል ፡ ወጼዋዌ ፡ ተዘርዉ ፡ ውስተ ፡ ኵ
ሉ ፡ በሓውርት ፡ ዝንቱ ፡ ኵሉ ፡ መዊአተ ፡ ሮማውያን ፡
ኮአ ፡ ቦኑ ፡ ዓመታት ፡ ማርቅስ ፡ ቤገምድር ፡ አዝማች ፡
በዘመኑ ፡ ስሙዓ ፡ ዜና ፡ ወጽኑዓ ፡ ምልክና ፡ በዘመነ ፡ ሐ
ዬ ፡ በእደ ፡ ማርያም ፡ ወሰበ ፡ ሀለዉ ፡ እሉ ፡ ፈላሻ ፡ ዘ
ንጽሕፍ ፡ ዜናሆሙ ፡ ፀብአሙ ፡ ዝንቱ ፡ ማርቆስ ፡ ዘዘከ
ርናሁ ፡ ወተዓየነ ፡ በእግረ ፡ አምበሆሙ ፡ ፻ ፡ ዓመተ ፡ ወ
እምዝ ፡ ሞአሙ ፡ በብዙኅ ፡ ኂጣን ፡ ወትምይንት ፡ ወአ
ግብአሙ ፡ ውስተ ፡ እዴሁ ፡ ወመለከ ፡ ኵሎ ፡ አህጉራቲ
ሆሙ ፡ ወእምዝ ፡ መጽአ ፡ ሕሊና ፡ ዘይብል ፡ እፎ ፡ አ
አምኖሙ ፡ ለእሉ ፡ ርጉማን ፡ እለ ፡ ዘልፈ ፡ ያምዕዎ ፡ ለ
መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ በእከየ ፡ ምግባሮሙ ፡ ወእምሕይወተ ፡
እሉ ፡ ይኄይስ ፡ ተኃጕሎቶሙ ፡ ወዘንተ ፡ ብሂሎ ፡ አዘ
ዘ ፡ ይዑድ ፡ አዋዲ ፡ ወይጽራኅ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ኵሉ ፡
ፈላሻ ፡ ይብጻሕ ፡ ኀበ ፡ አዘዘኩከ ፡ ወዘኢበፅሐ ፡ ይትበ
ርበር ፡ ቤቱ ፡ ወይትኀየድ ፡ ንዋዩ ፡ ወእምዝ ፡ ተጋብኡ ፡
ኵሉ ፡ ፈላሻ ፡ ኀበ ፡ ዓውደ ፡ ምኵናኑ ፡ ለማርቆስ ፡ ወ
ኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ጉባኤ ፡ ወእምዝ ፡ አዘዘ ፡ ወዓልቱ ፡ ከመ ፡
ይምትሩ ፡ ክሣውዲሆሙ ፡ በሰይፍ ፡ ወፈጸሞሙ ፡ እስከ ፡
ይውኅዝ ፡ ደሞሙ ፡ ወመልአ ፡ አብድንቲሆሙ ፡ በገዳም ፡
ወተፈጸመ ፡ አሚሃ ፡ ቃለ ፡ ትዕይርት ፡ ዘነበቡ ፡ አበዊሆ
ሙ ፡ በዕለተ ፡ ስቅለቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ደ
ሙ ፡ ላእሌነ ፡ ወላእለ ፡ ወሉድነ ፡ ዝንቱ ፡ ኮነ ፡ በጕን
ዱይ ፡ ዓመታት ፡ እስድሙር ፡ መልአከ ፡ (fol. 165 v°, col. 1)
ኃይሉ ፡ ለዕብነ ፡ እትማን ፡ ተዓየነ ፡ ምስለ ፡ ሠራዊቱ ፡
ኀበ ፡ ፩ ፡ አምበ ፡ ዘሀሉ ፡ በምድረ ፡ ዘቢድ ፡ ወሰብአ ፡
ውእቱ ፡ አምበ ፡ ኮኑ ፡ ዓለውዎ ፡ ለእብን ፡ እትማን ፡ በ
ውእቱ ፡ መዋዕል ፡ በእንተዝ ፡ መጽአ ፡ ኀቤሆሙ ፡ ወገብ
ረ ፡ ከተማ ፡ ቅሩበ ፡ አምበሆሙ ፡ ወነበረ ፡ ፳ ፡ ዓመት ፡
እንዘ ፡ ይትቃተል ፡ ምስሌሆሙ ፡ ወበፍጻሜ ፡ እሉ ፡ ዕለ

ታት ፡ ወዓመታት ፡ ሞአሙ ፡ ወቀነዮሙ ፡ ወሠርዓ ፡ ላእ ሌሆሙ ፡ ፀበሕተ ፡ ዝንቱ ፡ መዊዕ ፡ በዘመጠንዝ ፡ ኑኃ ፡ ዓ መታት ፡ ወአንከረ ፡ ኵሉ ፡ ዘርእየ ፡ ወሰምዓ ፡ ንሕነኒ ፡ ንትቀሐው ፡ ወንቤ ፡ መንክርስ ፡ መዊዖተ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉ ሥ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ዘኢጐንደየ ፡ ፫ ፡ ዓመተ ፡ ከመ ፡ ጢጦስ ፡ ወ፻፺ ፡ ዓመተ ፡ ከመ ፡ ማርቆስ ፡ ወ፻፳ ፡ ዓ መተ ፡ ከመ ፡ እስድሙር ፡ አላ ፡ በአሐቲ ፡ ዕለት ፡ እንዘ ፡ ትረድእ ፡ እድ ፡ ጽንዕት ፡ ወመዝራዕት ፡ ልዕልት ፡ ዘሰረ ወቶሙ ፡ በአሐቲ ፡ ሌሊት ፡ ለሰራዊተ ፡ ሰናክሬም ፡ አት ሐተት ፡ ታሕተ ፡ እገሪሁ ፡ አድባረ ፡ ልዑላነ ፡ ዘኑኖሙ ፡ ይጐድዕ ፡ ሰማየ ፡ በከመ ፡ ተብህለ ፡ በእንተ ፡ ነገሥተ ፡ ከነዓን ፡ አረፍተ ፡ ቅፅሮሙ ፡ ይበጽሕ ፡ እስከ ፡ ሰማይ ፡ ዝንቱ ፡ ቃለ ፡ ዘተብህለ ፡ በእንተ ፡ ኑኃተ ፡ ልዕልናሆሙ ፡ ንሕነኒ ፡ ንቤ ፡ በእንተዝ ፡ አምሳለ ፡ ዝንቱ ፡ አምባ ፡ ይ መስል ፡ ዘይጐድዕ ፡ ደመናተ ፡ ወአመ ፡ ፳ወ፬ ፡ ለወር ኃ ፡ ታሕሣሥ ፡ [ተን]ሥአ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ መዊዓ ፡ እም ከተማሁ ፡ ዘኀፅነ ፡ ደብር ፡ ወወፅአ ፡ ኀበ ፡ ከተማሁ ፡ ዘ መልዕልት ፡ ኀበ ፡ ሀለዉ ፡ (col. II) ጓዝ ፡ ወበይእቲ ፡ ዕ ለት ፡ ገብረ ፡ ዓቢየ ፡ ፍሥሓ ፡ ምስለ ፡ አበዊሁ ፡ ወአኃ ቲሁ ፡ ወእሊአሁ ፡ ትፍሥሕተ ፡ ዚአሁሰ ፡ ኮነ ፡ በአእዞ ቶ ፡ እግዚአብሔርሃ ፡ ዘአርአየ ፡ መንክረ ፡ በእደዊሁ ፡ ወ አመ፳ወ፱ ፡ ለወርኀ ፡ በዓለ ፡ ልደቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱ ስ ፡ ክርስቶስ ፡ ገብረ ፡ ዓቢየ ፡ ፍሥሓ ፡ ወመምሴተ ፡ ይ እቲ ፡ ዕለት ፡ ለብሰ ፡ ወራጅ ፡ ዘይለብስዎ ፡ ስዩማን ፡ ወ ተቀጸለ ፡ አክሊለ ፡ ክህናት ፡ ዘይትቄጸሉ ፡ ጊዜ ፡ ይሰየ ሙ ፡ ወሰቤሃ ፡ ይቤ ፡ ተሰየምኑ ፡ ሢመተ ፡ ንቡረ ፡ እድ ፡ ዘገበዘ ፡ አክሱም ፡ በእንተ ፡ ታቦተ ፡ አምላክ ፡ ጽኤል ፡ አኬ ፡ ገበዘ ፡ አክሱም ፡ ናሁኬ ፡ በጻሕኪ ፡ ኀበ ፡ ዘኖዓ ቢ ፡ መዓርግ ፡ ቀዳሚ ፡ ኮነ ፡ ይሰየምዎ ፡ ትሑታን ፡ ሰብ እ ፡ ለዝንቱ ፡ ሢመትኪ ፡ ወእምዝ ፡ ተወሀደ ፡ ምስለ ፡ መንግሥት ፡ ወእምዝ ፡ አክሊሉ ፡ አክሊለ ፡ መንግሥት ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ሖረ ፡ ኀበ ፡ ግምጃ ፡ ቤት ፡ ታቦተ ፡ እ

ግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወኀበ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘእግዚ
እነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወአወፈየ ፡ ሎሙ ፡ አምኃ ፡
ሰጊድ ፡ በከመ ፡ ይገብሩ ፡ ስዩማነ ፡ ዓለም ፡ ቅድመ ፡ ገ
ጸ ፡ ንጉሥ ፡ ወይቤሎ ፡ ለአስቤ ፡ ንሣእ ፡ ዘንተ ፡ ሢመ
ተ ፡ ነብርድ ፡ ሀየንቴነ ፡ ገበዘ ፡ አክሱም ፡ ናሁ ፡ ተለዓለ ፡
እምሥዩማነ ፡ አክሱም ፡ እለ ፡ ቀደሙ ፡ እስከ ፡ ኮነ ፡ ሀ
የንተ ፡ ንጉሥ ፡ በከመ ፡ ተለዓለ ፡ ሢመተ ፡ አክሱም ፡
ወዐርገ ፡ ኀበ ፡ መዓርገ ፡ መንግሥት ፡ ወአልቦ ፡ ዘተሀበለ ፡
ተቃውሞቶ ፡ በዝንቱ ፡ ሢመተ ፡ ክህነት ፡ በከመ ፡ ተቀ
ሐዎ ፡ ሀቅኖስ ፡ ለአስተሮብሎስ ፡ ሶበ ፡ አስተወሐደ ፡ ለ
ርእሱ ፡ ሢመተ ፡ መንግሥት ፡ ወክህነት ፡ አላ ፡ ይቤሉ ፡
ኵሎሙ ፡ ካህናት ፡ በ፩ ፡ ቃል ፡ ይደልዎ ፡ ፫ ፡ ዝንቱ ፡
ኵሉ ፡ ኮነ ፡ ኀበ ፡ መከን ፡ ዘሰፈረ ፡ ቦቱ ፡ ተንሢአ ፡ እ
ምቀዳማይ ፡ ስፍራ ፡ በምሕዋረ ፡ (fol. 166 r°, col. 1) ፳ ፡
ዕለት ፡ በውእቱ ፡ ስፍራ ፡ ወገብረ ፡ በዓለ ፡ ጥምቀት ፡ ወ
በሀየ ፡ ፈጸመ ፡ ፳ ፡ ሱባኤ ፡ ኢንኅድግ ፡ ጽሒፈ ፡ ዜና ፡
ሕሰሙ ፡ ለምድረ ፡ ሰሜን ፡ ኵሉ ፡ ፍናዋቲሁ ፡ ገጸጕፅ ፡
ወኢኮነ ፡ ርቱዓ ፡ ወመብዝኅቱ ፡ ፀድፍ ፡ ወኢየሐውርዎ ፡
አፍራስ ፡ ወአብቅልት ፡ ወአዕዱግ ፡ እንበለ ፡ በበ፩ ፡ ው
እቱኒ ፡ እምዕፁብ ፡ ግብር ፡ ከልአ ፡ ኅሰሙ ፡ በቍር ፡ ጽ
ኑዕ ፡ ዘየዓዱ ፡ እምዓቅም ፡ እስከ ፡ ኢይክል ፡ እንግዳ ፡
ነቢረ ፡ ኀቤሁ ፡ እምብዝኃ ፡ ቍረቱ ፡ እንበለ ፡ ሰብአ ፡ ሀ
ገሩ ፡ እለ ፡ ለመድዎ ፡ ሣልስ ፡ ኅሰሙ ፡ በረድ ፡ ይዘንም ፡
እምላእሉ ፡ ወታሕቱ ፡ ኵሎ ፡ ጊዜ ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡
ወብሔር ፡ ወይፈልሕ ፡ እምታሕቱ ፡ ወአሐተ ፡ ዕለተ ፡ ሰ
ፈርነ ፡ ከመ ፡ ንረድ ፡ ኀበ ፡ አምባሁ ፡ ለከሌፍ ፡ ዘን
መ ፡ በረድ ፡ ይእተ ፡ ዕለተ ፡ ኵለንታሃ ፡ ወሶበ ፡ ኮነ ፡
ጽባሕ ፡ ርኢናሃ ፡ ለምድር ፡ ዘሀሎነ ፡ ባቲ ፡ እንዘ ፡ ም
ሉእ ፡ በረድ ፡ ኵለንታሃ ፡ ሰብአ ፡ ከተማ ፡ ኒ ፡ ሶበ ፡ ተ
ረክበ ፡ በረድ ፡ ስእኑ ፡ አንሶስዎ ፡ ለፌ ፡ ወለፌ ፡ ኢይ
ከይዱ ፡ መሬተ ፡ ወእስከ ፡ ተበሃሉ ፡ ማእምራን ፡ ትመስ
ል ፡ ዛቲ ፡ ሀገር ፡ አህጉረ ፡ ግብጽ ፡ ዘተብህለ ፡ በእንቲ

አሆሙ ፡ ረሰየ ፡ ዝናሞሙ ፡ በረደ ፡ በሕቱ ፡ የአኪ ፡ ር
ደተ ፡ በረድ ፡ ዘዛቲ ፡ ሀገር ፡ እምእሎን ፡ አህጉራት ፡ እ
ስመ ፡ በዛቲ ፡ ሀገር ፡ ኮነ ፡ በረድ ፡ ዝናሞሙ ፡ በእሎን
ሰ ፡ አህጉር ፡ ኢጸንዓት ፡ ርደተ ፡ በረድ ፡ ንንበለ ፡ ፩ ፡
ጊዜ ፡ ዝኒ ፡ በእንተ ፡ መቅሠፍተ ፡ ፈርዖን ፡ ናሁ ፡ በዝ
የ ፡ ንጽሕፍ ፡ ዜና ፡ ትምክሕቱ ፡ ለረዓሲ ፡ ዘወድቀ ፡ ከ
መ ፡ ሰናክሬም ፡ በትምክህቱ ፡ ወኃሥረ ፡ ከመ ፡ ዲያብ
ሎስ ፡ በትዕቢቱ ፡ ለአድብራት ፡ አህጉሪሁ ፡ ሰመዮሙ ፡
በአስማተ ፡ አድብሪሆሙ ፡ ለቿኤል ፡ ለአሐቲ ፡ ሰመያ ፡ ደ
ብረ ፡ ሲና ፡ ወለካልእታ ፡ ሰመ (col. II) ያ ፡ ደብረ ፡ ታ
ቦር ፡ ወቦ ፡ ካልአን ፡ ዘኢጸዋዕነ ፡ አስማቲሆሙ ፡ ሚየአ
ኪ ፡ ትዕቢተ ፡ ዝንቱ ፡ አይሁዳዊ ፡ ዘአስተማሰሎን ፡ ለአ
ድባሪሁ ፡ በአስማተ ፡ አድብረ ፡ ቿኤል ፡ ዘወረደ ፡ እግዚአ
ብሔር ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ወከሠተ ፡ ሎሙ ፡ ምሥጢረ ፡ መን
ግሥቱ ፡ ዝንቱሰ ፡ ንጉሥ ፡ ተንሥአ ፡ ወአንጸረ ፡ ገጾ ፡
መንገለ ፡ አቀጣ ፡ ንስቲተ ፡ ኃሊፎ ፡ ገብረ ፡ ስፍራ ፡ አ
መ ፡ ፲ወ፱ ፡ ለጥር ፡ በሀየ ፡ ፈጸመ ፡ ፩ ፡ ሱባኤ ፡ ወመ
ንፈቀ ፡ ሱባኤ ፡ ወተንሥአ ፡ አመ ፡ ፴ ፡ ለውእቱ ፡ ወር
ኅ ፡ ወረደ ፡ መንገለ ፡ ቈልቈል ፡ በፍኖት ፡ ፀባብ ፡ ወ
መቅዓን ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ተኃጕሉ ፡ ብዙኃን ፡ መጸዓ
ኛ ፡ ዘከመ ፡ አዕዱግ ፡ ወከናፍ ፡ ወወፈዶሙ ፡ ታሕተ ፡ ገ
ብሩ ፡ ስፍረ ፡ ወበሳኒታ ፡ አመ ፡ ፩ ፡ ለየካቲት ፡ አኀዘ ፡
ፍኖተ ፡ ዓቀብ ፡ ዘመሸኸ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ኮነ ፡ ጸአ
ቀ ፡ ዓቢይ ፡ ዘየአኪ ፡ እምትማልም ፡ ወሶበ ፡ ተራከቡ ፡
ሰብእ ፡ ወእንስሳ ፡ ረከቡ ፡ ድኩማን ፡ ምንዳቤ ፡ ወፃዕር ፡
እስከ ፡ ኮነ ፡ ከመ ፡ ዘውስተ ፡ ማሕምም ፡ እንተ ፡ አልፀ
ቀት ፡ ለወሊድ ፡ ወእምዝ ፡ ወፂአሙ ፡ ዓቀበ ፡ ገብሩ ፡
ስፍረ ፡ አባ ፡ ንዋይሰ ፡ ወዕአ ፡ እምድኅረ ፡ ኵሉ ፡ እን
ዘ ፡ ይሰውቆሙ ፡ ለእለ ፡ ተንተኑ ፡ ወያንሥኦሙ ፡ ለእለ ፡
ወድቁ ፡ ወበሳኒታሁ ፡ በዕለተ ፡ ሠሉስ ፡ ወዓልነ ፡ በሀየ ፡
ወበዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ተንሣእነ ፡ ወሰፈርነ ፡ በመከን ፡ ርጊ
ብ ፡ በሀየ ፡ ወዓልነ ፡ ቀበላ ፡ ጾም ፡ ወአዕናዕነ ፡ መከነ ፡

በህየ ፡ (fol. 166 v°, col. I) እስከ ፡ ረቡዕ ፡ ሰንበተ ፡ ጾም ፡
ወእንዘ ፡ ሀሎ ፡ ህየ ፡ ለአከ ፡ ኀበ ፡ ኵሎሙ ፡ አህጉራ
ት ፡ እንዘ ፡ ያስተጸንአሙ ፡ ለሰብአ ፡ ሀገር ፡ እለ ፡ አም
ሥጡ ፡ እምቀትል ፡ ወኀበ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ ተ
ኀቢአሙ ፡ ውስተ ፡ አድባር ፡ ወበአታት ፡ ወአንገረ ፡ ሎ
ሙ ፡ አዋጅ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ኢትፍራሁ ፡ ወንበሩ ፡ በ
በብሐሮክሙ ፡ ዳእሙ ፡ ተአዘዙ ፡ ለዘሴምን ፡ ላእሌክሙ ፡
ወእምዝ ፡ ተንሥአነ ፡ ወአመ ፡ ፯ ፡ ለመጋቢት ፡ አሰንበት
ን ፡ በሸዋዳ ፡ ወእምሸዋዳ ፡ ተንሥአነ ፡ አመ ፡ ፲ወ፭ ፡ ለ
ወርኃ ፡ መጋቢት ፡ ወወፂአነ ፡ ዓቀበ ፡ ገበርነ ፡ ስፍራ ፡ ኀ
በ ፡ ሰፈርነ ፡ ቀዳሚ ፡ ወእምህየ ፡ በ፱ ፡ ሰዓት ፡ ምሕዋ
ረ ፡ ፱ ፡ ዕለት ፡ በጻሕነ ፡ ኮሰጌ ፡ ወአሰንበትነ ፡ በህየ ፡
ወበዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ ወዓለ ፡ እንዘ ፡ ያስተፋንዎሙ ፡ ለትግ
ሬ ፡ መኰንን ፡ ሹም ፡ ተክለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወለባሕር ፡ ነ
ጋሽ ፡ ስብሐት ፡ ለአብ ፡ ለሹም ፡ ሲሬ ፡ ተክለ ፡ ሥሉስ ፡
ወለኵሎሙ ፡ ሰየምተ ፡ ትግሬ ፡ ወአመ ፡ ፳ወ፱ ፡ ስዩማነ ፡
ትግሬ ፡ ሖሩ ፡ ለለሲመቶሙ ፡ ንጉሥኒ ፡ በአ ፡ ኀበ ፡ ከ
ተማሁ ፡ ጉባኤ ፡ በሳድስ ፡ ሰንበተ ፡ ጾም ፡ ወአመ ፡ ፳
ወ፭ ፡ ለመጋቢት ፡ በዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ አስተፋነዎሙ ፡ ለደ
ኅረኀት ፡ ወለወጅቃጽ ፡ ወለጐጃም ፡ ነጋሽ ፡ ቀዝሞስ ፡ ወ
ሂበ ፡ ሽልማተ ፡ ወቡራኬ ፡ ዘይኄይስ ፡ እምሽልማት ፡ ወ
ሲመት ፡ በእንተ ፡ ዘአጥብዑ ፡ ነፍሶሙ ፡ ወኢመሐኩ ፡
ርእሶሙ ፡ እንዘ ፡ ይ (col. II) ፃብኡ ፡ ምስለ ፡ አጽራሪሁ ፡
ወጊዜ ፡ በአቱሰ ፡ ኀበ ፡ ጉባኤ ፡ እምዘመቻ ፡ ኢገብረ ፡
ፍሥሓ ፡ ከመ ፡ ልማ[ድ] ፡ እስመ ፡ መዋዕለ ፡ ጾም ፡ ውእቱ ፡
ወመምህራነ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘሰመይዎ ፡ መዋዕለ ፡
ሐዘን ፡ ወባሕቱ ፡ ገብረ ፡ ፍሥሓ ፡ እምድኅረ ፡ ኀልፈተ ፡
ጾም ፡ በወርኃ ፡ ፋሲካ ፡ እስከ ፡ ተበሀሉ ፡ ማእምራን ፡
ይኄይሥ ፡ ምክዕቢተ ፡ እምፋሲካ ፡ ኢዮስያስ ፡ ፋሲካሁ ፡
ለንጉሥ ፡ በዝየ ፡ ረሰይነ ፡ ማኅተመ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐ
ፍ ፡ እንዘ ፡ ንብል ፡ አኰቴት ፡ ለእግዚአብሐር ፡ ዘወሀ
በ ፡ መዊአ ፡ ለንጉሥነ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ወላእሌነ ፡ ይ

ኵን ፡ ሣህሉ ፡ ወምሕረት ፡ ለአለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ወአሜን ፡ ተፈጸመ ፡ ዜና ፡ አይሁድ ፡ በ፸፻፸፫ ፡ ዓመት ፡ እምዓመተ ፡ ዓለም ፡ በ፫፻ወ፳፻፳ወ፳ ፡ ዓመት ፡ እምዓመተ ፡ እስክንድር ፡ ዘ፪ ፡ አቅርንቲሁ ፡ በ፲፻ወ፭፻፹ወ፫ዓመት ፡ እምትሥጉተ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ፡ በ፲፻፶ወ፯ ፡ ዓመት ፡ እምዓመተ ፡ ሰማዕታት ፡ በ፲ወ፰ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ለንጉሥ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ ኃያል ፡ ወመዋዒ ፡ በውስተ ፡ ፀብዕ ፡ እግዚአብሔር ፡ ያጽንዕ ፡ መንበሮ ፡ ከመ ፡ ጽንዓ ፡ ሰማይ ፡ ወያንኅ ፡ መዋዕሊሁ ፡ ከመ ፡ መዋዕለ ፡ ፪ ፡ ዕፀወት ፡ አሜን ፡ ወአሜን ፡

ይቤ ፡ በዓለ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ኦአኃውየ ፡ ማእምራን ፡ አንባብያኒሁ ፡ ወሰማዕያኒሁ ፡ ለዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ እመ ፡ ረከብክሙ ፡ ብየ ፡ ስሕተተ ፡ በኀዲገ ፡ ዜና ፡ እመንገለ ፡ ዝንጋኤ ፡ ወአእምሮ ፡ ኅድጉ ፡ አበሳየ ፡ ተዘኪረክሙ ፡ ከመ ፡ ሕፁፅ ፡ አእምሮቱ ፡ ለእጓለእመሕያው ፡ ወአኮ ፡ ምሉእ ፡ ወስኮሰ ፡ ኢወሰኩ ፡ በእንተ ፡ ስብሐት ፡ ጽሩዕ ፡ አላ ፡ ጸሐፍኩ ፡ ዘሰ (fol. 167 r°, col. I) ማዕኩ ፡ ወዘርኢኩ ፡ በእንተዝ ፡ በሉ ፡ መሀሮ ፡ ወተሠሃሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ እግዚአብሔር ።

ባርከ ፡ ለነ ፡ እዝዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘንተ ፡ ወጥንተ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘይከሥት ፡ ዜና ፡ ትሩፋቲሁ ፡ ለንጉሥ ፡ መዋዒ ፡ መለከ ፡ ሰገድ ፡ በፀጋሃ ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘተሰመየ ፡ ባርከ ፡ ዘንቤ ፡ አኮ ፡ ከዊኖ ፡ ትንተ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ አላ ፡ ደኃራዊ ፡ ዘተርፈ ፡ እምጽ ፡ አንቀጸ ፡ መጽሐፍ ፡ በከመ ፡ ገብረ ፡ ለነ ፡ ይረሲዮ ፡ ለልሳንነ ፡ ወላዲ ፡ ቃላት ፡ ሠናያት ፡ ወይጺሕ ፡ ለነ ፡ ፍኖተ ፡ ኃይለ ፡ ቃል ፡ ከመ ፡ ንጽሕፍ ፡ ዜናሁ ፡ ለበዓለ ፡ መንክራት ፡ ንጉሥ ፡ ወይቅላዕ ፡ መንጠላዕተ ፡ ዝንጋዔ ፡ ወዕበድ ፡ ወይምጻእ ፡ ጰራቅሊጦስ ፡ ዘከሠቶ ፡ ለሕፃናት ፡ ወሰወሮ ፡ ለጠቢባን ፡ አሜን ፡

<u>ታስዕ ፡ አንቀጽ</u> ፡ ዝንቱ ፡ አንቀጽ ፡ ይትሌዓል ፡ ወይከብር ፡ እምኍልቄ ፡ አንቀጽ ፡ እለ ፡ ቀደሙ ፡ ተጽሕፎተ ፡



ለፍቅደ ፡ ፱ ፡ ሊቃነ ፡ መላእክት ፡ ወበአምሳለ ፡ ዝኒ ፡
ወሀበ ፡ ብፅዓነ ፡ ወፈጸመ ፡ ወኢያኅፀፀ ፡ በእንተዝ ፡ ይደ
ልዎ ፡ ክብር ፡ ወልዕልና ፡ ለዝኍልቍ ፡ ወቅድመዝ ፡ ፱ ፡
ነገደ ፡ ዘጼወዎሙ ፡ ስልምናሶር ፡ ወአዕደዎሙ ፡ በሕረ ፡
ወአንበሮሙ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ርውይት ፡ ዘትሰመይ ፡ በ
ሕረ ፡ ሕያዋን ፡ ወይመርሀ ፡ ስማ ፡ ምግባረ ፡ እሉ ፡ ኄ
ራን ፡ በእንተዝ ፡ ተኀለቈት ፡ ወተወደሰት ፡ ኍልቍ ፡ ቃ
ስዕ ፡ እም፳ወ፬ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ለንጉሥ ፡ መለክ ፡
ሰገድ ፡ ወልደ ፡ ንጉሥ ፡ አድማስ ፡ ሰገድ ፡ ዘርቱዕ ፡ በ
ሃይማኖቱ ፡ ወውዱስ ፡ በኂሩ (col. II) ት ፡ አሜሃ ፡ ኮነ ፡
ምክራም ፡ በጉባኤ ፡ ወእንዘ ፡ ሀሎ ፡ ህየ ፡ መጽአ ፡ ዜና ፡
ዘይብል ፡ ፈላሻ ፡ ወረረ ፡ ምድረ ፡ ወገራ ፡ ወአውዓየ ፡
በእሳት ፡ አብያተ ፡ በዙኃን ፡ ወማኅረከ ፡ እደ ፡ ወአንስተ ፡
እለሂ ፡ ሞቱ ፡ ወእለሂ ፡ ተዴወዉ ፡ ኅዳጣን ፡ እስመ ፡ ኮ
ነ ፡ ወሪዶሙ ፡ በፍርሃተ ፡ ንጉሥ ፡ ከመ ፡ ሰራቂ ፡ ወሰ
ሚዖ ፡ ንጉሥ ፡ ነደ ፡ ከመ ፡ እሳት ፡ እስመ ፡ ተሀበለ ፡
ጽንጽንያ ፡ ከልብ ፡ ወተሀብሎቱ ፡ ይመስል ፡ ተሀብሎተ ፡
ለእም ፡ ላእለ ፡ አንበሳ ፡ ዘይሰብር ፡ ወተሀብሎ ፡ በግዕ ፡
ላእለ ፡ ተኵላ ፡ ዘይመስጠ ፡ ሰበሰ ፡ በቱ ፡ ልቡና ፡ እም
ተገሠጸ ፡ በሥራዊ ፡ ሕዝቡ ፡ ኃያላን ፡ እለ ፡ አስመዩ ፡
ስመ ፡ ወጽሑፍ ፡ ዜና ፡ ኃይሎሙ ፡ ወበፍጻሜ ፡ ዜና ፡
ሥራዊሆሙ ፡ ወበሕቱ ፡ ወደየ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዝንጋኤ ፡
ውስተ ፡ ልቡ ፡ ለዝንቱ ፡ አይሁዳዊ ፡ ከመ ፡ ይርሳእ ፡
ተኀኮሎተ ፡ ሕዝቡ ፡ ቀዳሚ ፡ እስከ ፡ ገብረ ፡ መራደ ፡ ላ
እለ ፡ ክርስቲያን ፡ ወማኅረኩ ፡ ሰብአ ፡ ወእንስሳ ፡ ከመ ፡
ይኩን ፡ ምክንያተ ፡ ተኀኮሎቱ ፡ ውእቱሰ ፡ ንጉሥ ፡ አዘ
ዘ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ዘኢበፅሐ ፡ ኅበ ፡ ዴዴነ ፡ በዕለት ፡
ዘአዘዝነ ፡ እመኒ ፡ ጨዋ ፡ ወሰብአ ፡ አፍራስ ፡ ወአእጋር ፡
ይትወረስ ፡ ንዋዩ ፡ ወሢመቶሂ ፡ ይንሣእ ፡ በዕድ ፡ ወቃለ ፡
አዋዲ ፡ ዖደ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ከመዝ ፡ ወተንሥአ ፡ እ
ምጉባኤ ፡ ወሰንበተ ፡ በከምቢ ፡ ዘወገራ ፡ ውእተ ፡ አሚ
ረ ፡ ሀለወት ፡ ምስሌሁ ፡ (fol. 167 v°, col. I) ዘድልው ፡

ላቲ ፡ ክብር ፡ ወስብሐት ፡ ወመንግሥት ፡ ወበዳግም ፡ አ
ሰንበተ ፡ በሸዋዳ ፡ ወሖረቱሰ ፡ ኮነ ፡ በበሕቅ ፡ በእንተ ፡
ፅውራን ፡ ወሐንካሰን ፡ ወፅቡሳን ፡ እስመ ፡ ይተልውዎ ፡ ኀ
በ ፡ ሖረ ፡ ዘመቻ ፡ ከመ ፡ ትትራድአሙ ፡ እዴሁ ፡ ስፍ
ሕት ፡ ረዳኢተ ፡ ምስኪናን ፡ ወነዳያን ፡ ወልማድ ፡ ሎሙ ፡
ተሊዎተ ፡ ዝንቱ ፡ መሐሪ ፡ ኀበ ፡ ሖረ ፡ ዘመቻ ፡ በእን
ተ ፡ ዘቲ ፡ ኂሩቱ ፡ በከመ ፡ ዓበየ ፡ ተፈልጦቶ ፡ ለእግዚ
እነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ፳፲፱ ፡ ብእሲ ፡ እለ ፡ አፅገቦ
ሙ ፡ በ፳ ፡ ኀብስት ፡ ወ፪ ፡ ዓሣት ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ፩ ፡
ሊቅ ፡ እስመ ፡ ተአምረ ፡ ኀብስት ፡ ኢያበውሆሙ ፡ ይት
ፈለጡ ፡ እምኔሁ ፡ ወከማሁ ፡ ነዳያን ፡ ወምስኪናን ፡ ዘ
ይትሜገቡ ፡ በምሕረቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ዓበዩ ፡ ተፈልጦቶ ፡
ሶበኒ ፡ አንገረ ፡ አዋጅ ፡ ዓበዮ ፡ ተፈልጦ ፡ ወተለውዎ ፡
ውእቱኒ ፡ ኢተምሮሙ ፡ በእንተ ፡ ተዓድዎተ ፡ ቃሉ ፡ አ
ላ ፡ ተራኀርኃ ፡ ላእሌሆሙ ፡ ለእለኒ ፡ ተንተኑ ፡ ይሰውቆ
ሙ ፡ ወለእለ ፡ ወድቁ ፡ ያነሥአሙ ፡ እግዚእነሰ ፡ ይቤሎ
ሙ ፡ አሜሃ ፡ ለአሕዛብ ፡ እለ ፡ ተለውዎ ፡ አኮ ፡ ዘተኃ
ሠሡኒ ፡ በእንተ ፡ ዘርኢክሙ ፡ ተአምራተ ፡ አላ ፡ በእን
ተ ፡ ዘበላእክሙ ፡ ኀብስተ ፡ ወጸገብክሙ ፡ ዝንቱሰ ፡ ይመ
ስል ፡ ዘለፉ ፡ አእሚሮ ፡ ሕሊናሆሙ ፡ ወፍቃሬ ፡ ረበሐ ፡
ሥጋ ፡ እግዚእነሰ ፡ ኢይት(ነ)ገሮሙ ፡ ፩ ፡ ቃለ ፡ ዘያቴ
ክዝ ፡ ለበሙ ፡ አላ ፡ በቃል ፡ ርኅሩኅ ፡ ከመ ፡ አብ ፡
መሐሪ ፡ ወምስለዝ ፡ ያወትር ፡ ጸሎተ ፡ ወአስተብቍዖ ፡ ቅ
ድመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ያርእዮ ፡ ድቀተ ፡ ፀሩ ፡ አ
ይሁዳዊ ፡ (col. II) ዕቡየ ፡ ልብ ፡ ዘስሙ ፡ የአኪ ፡ እም
ግብሩ ፡ ወግብሩ ፡ የአኪ ፡ እምስሙ ፡ ዘይብልዎ ፡ ጕሸን ፡
ዘእምአዝማዲሁ ፡ ወእምነገደ ፡ ቤተ ፡ መልአከሙ ፡ ዘአው
ደቆ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውስተ ፡ እዴሁ ፡ ለንጉሥ ፡ ዘምሕ
ረት ፡ ወመቅሠፍት ፡ ውስተ ፡ እደዊሁ ፡ ፪ሆን ፡ እምአሐ
ቲ ፡ እዱ ፡ ሣህል ፡ ወምሕረት ፡ ዘትሜግቦሙ ፡ ለፍጡራ
ን ፡ ወእምአሐቲ ፡ እዱ ፡ ትወፅእ ፡ በቀል ፡ ወመቅሠፍት ፡
ዘይቀሥፎሙ ፡ ለዓላውያን ፡ አሌ ፡ ሎቱ ፡ ዘይትቀሠፍ ፡

በመዓቱ ፡ ወብፁዕ ፡ ዘይረክብ ፡ ክፍለ ፡ እምእዴሁ ፡ ንወ
ድሰ ፡ ለዘይጌሥፅ ፡ በመቅሠፍቱ ፡ ወይሠሃል ፡ ነዳያነ ፡ በ
ምሕረቱ ፡ ወበሣልስ ፡ ሱባኤ ፡ በፅሐ ፡ ኀበ ፡ ቅሩበ ፡ አ
ምበሁ ፡ ለጐሸን ፡ ዘተጸወነ ፡ ቦቱ ፡ እንዘ ፡ የኃድግ ፡ ተ
ፀውኖ ፡ በእግዚአብሔር ፡ ዘይገሥሙ ፡ ለአድብር ፡ ወይጠ
ይሱ ፡ ወበብፅሐቱ ፡ ለዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ በሣልስ ፡ ሱበኤ ፡
አመ ፡ ፯ ፡ ለታኅሣሥ ፡ ወሰራዊተ ፡ ፀብዕ ፡ መጽኡ ፡ እ
ንዘ ፡ ይታለዉ ፡ ወሰርዖሙ ፡ በእግረ ፡ ውእቱ ፡ አምበ ፡
ከመ ፡ ይዕቀብዎ ፡ እምኵሉ ፡ ገበዋቲሁ ፡ ወይክልእዎ ፡ ማ
የ ፡ ከመ ፡ ኢይስተይ ፡ ደኃረኀት ፡ ምስለ ፡ ሠራዊቱ ፡ ተ
ዓየነ ፡ በ፮ ፡ ገጽ ፡ ወሰዊሮሰ ፡ ምስለ ፡ ኵሉ ፡ ቍርባን ፡
ተዓየኑ ፡ በ፮ ፡ ገጽ ፡ ወብሴን ፡ ምስለ ፡ ኵሉ ፡ ጨዋ ፡
ተዓየኑ ፡ በ፮ ፡ ገጽ ፡ ወከልአንሂ ፡ ጨዋ ፡ ዘዘዚአሁ ፡ ሥ
ርዓቶሙ ፡ ወዘዘዚአሁ ፡ ሢመቶሙ ፡ ገብሩ ፡ ከተመ ፡ ኀ
በ ፡ መከን ፡ ዘበጽሖሙ ፡ በክፍል ፡ ዮናኤልሰ ፡ ወእሊአ
ሁ ፡ ተዓየኑ ፡ ኀበ ፡ መከን ፡ ዘይትሌዓል ፡ እምኵሉ ፡ ወ
ይፈኑ ፡ ኵሎ ፡ ዓዘቃተ ፡ ማይ ፡ ዘሀለዉ ፡ በገበዋተ ፡ አ
ምባ ፡ ወሀሎ ፡ በቅሩበ ፡ ውእቱ ፡ አምበ ፡ (fol. 168 r°, col. I)
ካልእ ፡ አምበ ፡ ዘይንዕስ ፡ እምኵሉ ፡ ዘይሰመይ ፡ ሸከና ፡
ወበእግረ ፡ ውእቱ ፡ አምባ ፡ ገብሩ ፡ ከተማ ፡ ገብረ ፡ ኢ
የሱስ ፡ ሹም ፡ ወአብርሃም ፡ በበክፍሎሙ ፡ ወበበነገዶሙ ፡
ወሸሕ ፡ አግኔ ፡ ዓቀብ ፡ ሚከኤል ፡ ኀበ ፡ ዘይትሌዓል ፡
እምኔሆሙ ፡ በ፮ ፡ ገጽ ፡ ምስለ ፡ እሊአሁ ፡ ወብዙኃን ፡ ሠ
ራዊት ፡ ሮዎ ፡ ለአምበ ፡ እለሰ ፡ ይነብሩ ፡ በታሕተ ፡ አ
ምባ ፡ ጐራበራ ፡ ኃያላን ፡ እሙንቱ ፡ በፀብዖሙ ፡ ወክቡ
ራነ ፡ ዘመድ ፡ በበነገዶሙ ፡ ወአሐተ ፡ ዕለተ ፡ ለአከ ፡
ኀቤሆሙ ፡ ዓቢዮሙ ፡ ሠናየ ፡ ቃለ ፡ ተመሲሎ ፡ ሰላማ
ዌ ፡ ወኃሣሜ ፡ ዕርቅ ፡ ይኂጠሙ ፡ ወምሴተ ፡ ይእቲ ፡ ዕ
ለት ፡ ዐገቶሙ ፡ ለሸሕ ፡ አግኔ ፡ ወቀተለ ፡ ብዙኃ ፡ ወለ
ዓቀበ ፡ ሚከኤል ፡ መልአከሙ ፡ ቀተልዎ ፡ ወሰሚዮ ፡ ን
ጉሥ ፡ ዘንተ ፡ ጥሀረ ፡ ከመ ፡ አንበሳ ፡ ወጸውዖ ፡ ለመ
ቃቢስ ፡ ሐውር ፡ ምስለ ፡ እሊአከ ፡ ወግበር ፡ ከተማ ፡ ኀ

በ ፡ ነበረ ፡ ዓቀበ ፡ ሚካኤል ፡ ወአጽንዐ ፡ ተቃትሎ ፡ እስ
ከ ፡ ትመውዕ ፡ ወትትመዋፅ ፡ ወውእቱ ፡ አሆ ፡ ብሂሎ ፡
ሖረ ፡ ኀበ ፡ አዘዘ ፡ ወአሐዘ ፡ ማየ ፡ ዘይሰቲ ፡ ውእቱ ፡
ወእንስሳሁ ፡ ወበማእከለ ፡ ፪ ፡ አምባ ፡ ሀሎ ፡ ፀቡብ ፡ ዘ
ይትመያየጡ ፡ ቦቱ ፡ ለምክር ፡ ወለፀብዕ ፡ ወአንበሩ ፡ ሆየ ፡
ኃያላነ ፡ ይክልእዎሙ ፡ ከመ ፡ ኢ.እትራድኡ ፡ በቃል ፡ ወ
በምግባር ፡ ወሰበ ፡ ኖኃ ፡ መዋዕለ ፡ ፀብዕ ፡ ፀበቦሙ ፡ ን
ብረት ፡ እምኵለሄ ፡ ሠራዊተ ፡ ንጉሥኒ ፡ ሰበ ፡ ርኅቡ ፡
ወተመንደቡ ፡ መከሩ ፡ ወይቤሉ ፡ እምንሙት ፡ በረኃብ ፡
ይኄይሰነ ፡ መዊት ፡ በቀትል ፡ ምስለ ፡ አጸራረ ፡ እግዚአ
ነ ፡ በከመ ፡ ተብህለ ፡ (col. II) እምረኀበ ፡ ይኄይስ ፡ ኵ
ናት ፡ ወለእለዝ ፡ መክር ፡ አስተናሥአሙ ፡ ጥበበ ፡ እግዚ
አብሔር ፡ ዘይስእር ፡ ፀብዓ ፡ እምአጽናፈ ፡ ምድር ፡ ወንብ
ሩ ፡ ፀብዓ ፡ ከመ ፡ ይዕርጉ ፡ ኀበ ፡ ውእቱ ፡ አምባ ፡ አ
ጥብኡ ፡ ልበሙ ፡ ለሞት ፡ ወፈለሻኒ ፡ አጥብኡ ፡ ልበሙ ፡
ወባሕቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወደየ ፡ ፍርሃተ ፡ ውስተ ፡ ልበ ፡
ፈላሻ ፡ ወጥብአተ ፡ ውስተ ፡ ልበ ፡ ክርስቲያን ፡ ወወጠኑ ፡
ፀብዓ ፡ ወሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡ ዘረውዎሙ ፡ ለእለ ፡ የዓብ
ዩ ፡ ሕሊና ፡ ልበሙ ፡ ወነሰቶሙ ፡ ለኃያላን ፡ እመናብር
ቲሆሙ ፡ ዝኒ ፡ ዕፁብ ፡ እንዘ ፡ ይሰድድዎሙ ፡ እለ ፡ ዘመ
ትሕት ፡ ለእለ ፡ ዘመልእልት ፡ እስመ ፡ ከመዝ ፡ ልማዱ ፡
ለእግዚአብሔር ፡ ይስእር ፡ አጽዋናተ ፡ ውእሉ ፡ ፈላሻ ፡
ዐርጉ ፡ ኀበ ፡ ዘመልእልት ፡ አምባ ፡ ዘሀለዉ ፡ ቦቱ ፡ አን
ስቲያሆሙ ፡ ወደቂቆሙ ፡ ወክርስቲያን ፡ አኀዙ ፡ ዘነበሩ ፡
ቦቱ ፡ ፈለሻ ፡ ወማየ ፡ ዘይሰትዩ ፡ ሰብእ ፡ ወእንስሳ ፡ አ
ኀዙ ፡ ወኀዳጠ ፡ ጸኒሆሙ ፡ ሰበ ፡ ተመንደቡ ፡ በጽምዓ ፡
ማይ ፡ ፈነዉ ፡ መልእክተ ፡ ኀበ ፡ ዓበይተ ፡ ሕዝብ ፡ እ
ለ ፡ ወሰንጌ ፡ ሊቀ ፡ ዓቢያን ፡ ብላቴኖች ፡ ወተዝካሮ ፡
ወተወደሰ ፡ እ[ም]ጸብዓ ፡ ወዓልያኒሁ ፡ እለ ፡ አሰመዩ ፡ ስመ ፡
በጥብአሙ ፡ ወበጽንአ ፡ ኃይሎሙ ፡ ወሊቀ ፡ ሰራዊት ፡ ዘ
አሚሃ ፡ ወሰንጌ ፡ ወከዕበ ፡ ፈነውዎ ፡ ለመቃቢስ ፡ ሊቀ ፡
ንዑሳን ፡ ብላቴኖች ፡ ምስለ ፡ እሊአሁ ፡ ከመ ፡ ይርድኦ

ሙ ፡ ለመስተቃትላን ፡ እለ ፡ በሽከና ፡ አምባ ፡ ወድኅረ ፡
ምጽአተ ፡ መቃቢስ ፡ ፈነዉ ፡ መልእክተ ፡ እሉ ፡ ፈላሻ ፡
ኀበ ፡ እለ ፡ ሰዊሮስ ፡ እንዘ ፡ የኃሥ (fol. 168 v°, col. I)
ሡ ፡ ሰላመ ፡ ወቃለ ፡ መልእክቶሙ ፡ ከመዝ ፡ ይብል ፡
ፈንዉ ፡ ለነ ፡ መልእክተ ፡ ኀበ ፡ ሐፄጌ ፡ ይፈንዉ ፡ ለነ ፡
ዮናኤልሃ ፡ ይትቀበለነ ፡ ወአበሳነ ፡ ይኅድጉ ፡ ለነ ፡ ናሁ ፡
አበስነ ፡ ምስለ ፡ አበዊነ ፡ አመፅነኒ ፡ ወጌገይነ ፡ አጸዋኢ
ሆሙ ፡ ለኃጥአን ፡ ኀበ ፡ ንስሐ ፡ ትርከበነ ፡ ምሕረትከ ፡
ተስፋሆሙ ፡ ለኃጥአን ፡ ኃጣዊሆሙ ፡ ለግዱፋን ፡ አባግ
ዕ ፡ ኢትግድፈነ ፡ ለመርዔትከ ፡ ወደምረነ ፡ ምስለ ፡ አባግ
ዕ ፡ ዘይትረአዩ ፡ ውስተ ፡ መር[ሐ]ብከ ፡ ወርእዩ ፡ ዛተ ፡ መ
ልእክተ ፡ ተራኅርኅ ፡ ላእሌሆሙ ፡ ከመ ፡ አብ ፡ መሐሪ ፡
ወፈነዎ ፡ ለዮናኤል ፡ ይትቀበሎሙ ፡ ወይቤሎ ፡ ኢታኅስ
ም ፡ ላእሌሆሙ ፡ ወለእለ ፡ ዘሀሎ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ወኢተዘ
ከረ ፡ በቀለ ፡ ደሞሙ ፡ ለአግብርቲሆሙ ፡ ዘተክዕወ ፡ በእ
ዴሆሙ ፡ ሚትሜኒ ፡ ኂሩተ ፡ ዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ መሓሪ ፡
ትመስል ፡ ኂሩተ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ዘሰአለ ፡ ለእለ ፡ ሰ
ቀልዎ ፡ ብሂሎ ፡ አባ ፡ ስረይ ፡ ሎሙ ፡ ወበጺሖ ፡ ኀበ ፡
እግረ ፡ አምባ ፡ ይቤሎሙ ፡ ለፈላሻ ፡ በጻሕኩ ፡ ከመ ፡ እ
ትቀበልክሙ ፡ ወአሡኒ ፡ ላእሌክሙ ፡ በኵሉ ፡ ወሰሚዖሙ ፡
ተፈሥሑ ፡ ወወረዱ ፡ ምስለ ፡ ኵሉ ፡ ዘአጥረዩ ፡ ወኢቄ
ሳቀሰ ፡ ቤቶሙ ፡ ኢኀደጉ ፡ ወበጺሖሙ ፡ ኀበ ፡ ዮናኤል ፡ ነገ
ሮሙ ፡ ቃለ ፡ ሐፄጌ ፡ ንበሩ ፡ ይቤሉክሙ ፡ ሐፄጌ ፡ በዝ
ኒ ፡ ተፈሥሑ ፡ ፈድፋደ ፡ እስመ ፡ የአምርዎ ፡ ቀዳሚ ፡
አመ ፡ ነበረት ፡ በእዱ ፡ ሥልጣን ፡ ሰሜን ፡ ብላቴኖችሰ ፡
ዘነበሩ ፡ ምስለ ፡ ወሰንጌ ፡ ወመቃቢስ ፡ ፈቀዱ ፡ ይበዝብ
ዝዎሙ ፡ ወበሕቱ ፡ ኢሐደጎሙ ፡ ዮናኤል ፡ ፈሪሆ ፡ ትእዛ
ዘ ፡ ንጉሥ ፡ መሓሪ ፡ ኀበ ፡ ከተማሁ ፡ ወወሀበሙ ፡ ስፍ
ራ ፡ ዘይርኅቅ ፡ ንስቲተ ፡ እምኔሁ ፡ ውእቶሙሰ ፡ አቅረ
ቡ ፡ (col. II) ሎቱ ፡ ለዮናኤል ፡ በከመ ፡ ልማድ ፡ ዘይሁ
ቡ ፡ ሰብእ ፡ ለዘኮነ ፡ ወሀቤ ፡ ላእሌሆሙ ፡ መጠነ ፡ ፺ ፡ መ
ግዝአ ፡ አልህምት ፡ ወአባግዓኒ ፡ ከማሁ ፡ መጠነ ፡ ፻ ፡ ወ

አስይፍተኒ ፡ መጠነ ፡ ፲ ፡ አብኡ ፡ አምኃ ፡ ለክብሩ ፡ ው
እቱሰ ፡ ይቤ ፡ እፈቅድ ፡ ኪያክሙ ፡ ወአከ ፡ ንዋየክሙ ፡
ወአስይፍትኒ ፡ ተቃተሉ ፡ ቦቱ ፡ አኃዊክሙ ፡ ዘአጽረሩ ፡ እ
ምንጉሥ ፡ አባግዓኒ ፡ ወአልህምት ፡ ለመፍቅድክሙ ፡ ይኩ
ን ፡ ንዋየሰ ፡ ይሁበክሙ ፡ ንጉሥ ፡ ወአነሂ ፡ እትራድአክ
ሙ ፡ መጠነ ፡ ተክህለኒ ፡ እምሀብተ ፡ እግዚእየ ፡ ወዘንተ ፡
ዘይቤ ፡ ከመ ፡ ያሠኒ ፡ ልበሙ ፡ ዘኢይሔሊ ፡ ሠናየ ፡ እን
በለ ፡ እኩይ ፡ ወያንጽሕ ፡ ሕሊናሆሙ ፡ ዘኢይነጽሕ ፡ እም
ትምይንት ፡ ወዘንተ ፡ ዘጸድቀ ፡ ንጽሕፍ ፡ በመትልወ ፡ ዝ
ንቱ ፡ ወበምሴተ ፡ ይእቲ ፡ ሌሊት ፡ መጠነ ፡ ፶ ፡ ኅሩያኒሆ
ሙ ፡ እጉዛነ ፡ አስይፍት ፡ ወቅኑታነ ፡ መጣብሕ ፡ ዘሙእ
ቱ ፡ ሾተል ፡ ቆሙ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ ፡ ወይቤሉ ፡ አብሐነ ፡
ንንብብ ፡ ቅድሜከ ፡ እስመ ፡ ብነ ፡ መፍቅድ ፡ ውእቱሰ ፡
ተሐዘበሙ ፡ ወይቤሉሙ ፡ ሑሩ ፡ ኀበ ፡ ሰፍራክሙ ፡ ወ
ድኅረ ፡ መጺአክሙ ፡ ትነግሩኒ ፡ ወፅኡ ፡ ወሖሩ ፡ ኀበ ፡ ሰ
ፍራሆሙ ፡ ዘንተ ፡ ቀዊሞቶሙ ፡ ቅድመ ፡ ዮናኤል ፡ በዘ
ይቤ ፡ ለተንሥኦ ፡ ወቦ ፡ ዘይቤ ፡ ይየውሆዋ ፡ ይሑሩ ፡ ጽ
ሚተ ፡ ወኢይትኀዘብ ፡ ልቡ ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሖሩ ፡ ጽ
ሚተ ፡ ወሰሚዖ ፡ ነሰሰወ ፡ እግርሙ ፡ ተልዎሙ ፡ ምስለ ፡
ወዓልቱ ፡ ዮናኤል ፡ ወረከበሙ ፡ ለእለ ፡ ተድኅሩ ፡ ወነ
ሥአ ፡ ወልታሆሙ ፡ ወኵናቶሙ ፡ ወወሀበ ፡ ለወዓልቱ ፡ ወ
መንፈቀ ፡ ወዓልቱ ፡ ፈነወ ፡ ኀበ ፡ አንስቲያሆ (fol. 169 r°,
col. I) ሙ ፡ ወደቂቆሙ ፡ ውእቱሰ ፡ አጥብዓ ፡ ልቦ ፡ ወ
ዴገኖሙ ፡ ወሕቀ ፡ ሐዊሮ ፡ ረከበሙ ፡ በፍኖት ፡ ለእለ ፡
ተድኅሩ ፡ ወእምኔሆሙ ፡ ቦዘቀተለ ፡ ወቦ ፡ ዘአኀዘ ፡ ወን
ዋየ ፡ ሐቅሉሙ ፡ ወሀበ ፡ ለወዓልቱ ፡ ወእለ ፡ አምሰጡ ፡
የአክሉ ፡ ፳ ፡ አው ፡ ፴ ፡ እለ ፡ ተእኅዙሂ ፡ ፶ ፡ ወእለ ፡
ሞቱሂ ፡ ፹ ፡ ወለኵሉሙ ፡ አዕቀቦሙ ፡ ለወአልቱ ፡ ረሲ
ዮ ፡ ፩ ፡ ማኅበረ ፡ ወበሰኒታ ፡ አውፅአሙ ፡ ኀበ ፡ መከን ፡
ርኂብ ፡ ወቀተለ ፡ መንፈቆሙ ፡ በኵናት ፡ ወመንፈቆሙ ፡
በሰይፍ ፡ ወለኒቢየ ፡ ሐስትሰ ፡ ነቢዮሙ ፡ ዘተድኅረ ፡ ሞ
ቱ ፡ ይቤሉ ፡ እመ ፡ ትፈቱ ፡ ሐይወ ፡ በእንተ ፡ ማርያም ፡

መሐረኒ ፡ ብሂለከ ፡ ሰአል ፡ ወእመአከሰ ፡ ሰይፍ ፡ ቅድሜ
ከ ፡ ወይቤ ፡ አከኑ ፡ ኅሩም ፡ ዘከሮተ ፡ ስማ ፡ ለማርያም ፡
አፉነ ፡ እመኒ ፡ ሞትኩ ፡ ሠናይ ፡ ሊተ ፡ እመ ፡ እትገኃ
ሥ ፡ እምሀገረ ፡ ሐሰት ፡ ውስተ ፡ ሀገረ ፡ ጽድቅ ፡ ወእ
ምጽልመት ፡ ውስተ ፡ ብርሃን ፡ አፍጥን ፡ ቀቲሎትየ ፡ ወ
ይቤሎ ፡ ዮናኤል ፡ እመሰ ፡ ኅረይከ ፡ ሞተ ፡ እምሕይወ
ት ፡ አሠኒ ፡ ሞተከ ፡ ወአጽንን ፡ ርእሰከ ፡ ወአጽነነ ፡ ክሣ
ዶ ፡ ወዘበጦ ፡ በሰይፍ ፡ ወበአሐቲ ፡ ጊዜ ፡ መተሮ ፡ ወበ
ተከ ፡ ፱ ፡ አብራኪሁ ፡ ዘንተ ፡ ኵሎ ፡ ኃሊፎ ፡ በአ ፡ ል
ሳነ ፡ ስይፉ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ መጠነ ፡ እራኃ ፡ እድ ፡
ወተሰበረ ፡ ዘቦአ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ወእለ ፡ ርእዩ ፡ አን
ከሩ ፡ ኃይለ ፡ ሰያፊ ፡ ወጥብአተ ፡ አይሁዳዊ ፡ እስከ ፡ ለ
ሞት ፡ እንዘ ፡ ያስተአኪ ፡ ምድራዌ ፡ ወያስተሣኒ ፡ ሰማያ
ዌ ፡ ዘከመዝሰ ፡ መዊት ፡ ሠናይ ፡ ለመሢ (col. II) ሐው
ያን ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ እግዚእነ ፡ ዘሰ ፡ አምነኒ ፡ በቅደመ ፡
ሰብእ ፡ አነኒ ፡ አአምኖ ፡ በቅድመ ፡ ገጸ ፡ አቡየ ፡ ዘበሰ
ማያት ፡ ለዝንቱ ፡ ሰ ፡ ሞቱ ፡ ከንቱ ፡ እስመ ፡ ሲኦል ፡ ት
ተልዎ ፡ ወድኅረ ፡ ዝ ፡ ወሀበ ፡ ዮናኤል ፡ አምኃ ፡ ለሐዔ
ጌ ፡ በከመ ፡ ይሁቡ ፡ መስተቃትላን ፡ ለሊቆሙ ፡ መጠነ ፡
፱፻ ፡ አግብርት ፡ ወአእማት ፡ እምአንስቲያሆሙ ፡ ወደቂቆ
ሙ ፡ ሐዔጌኒ ፡ ባርከዎ ፡ ወእምዝ ፡ እለ ፡ ነበሩ ፡ በሸኽና ፡
አምበ ፡ መጽኡ ፡ ኅበ ፡ ወርቅ ፡ አምባ ፡ ወበእግረ ፡ ው
እቱ ፡ አምበ ፡ ገብሩ ፡ ከተማ ፡ ምስለ ፡ እሉ ፡ ቀዳማውያ
ን ፡ ውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ቦአ ፡ ፍርሃት ፡ ውስተ ፡ ልበ ፡ ጐሽ
ን ፡ ሶበሰ ፡ ኢያጽንዖ ፡ እግዚአብሔር ፡ እምተፈልጠት ፡ ነ
ፍሱ ፡ እምሥጋሁ ፡ ሶበ ፡ ርእየ ፡ ብዝኆሙ ፡ ወእግተተ ፡
አምበሁ ፡ ወደንገፀ ፡ ከመ ፡ ናባል ፡ እምጠሀረ ፡ ዳዊት ፡
አንበሳ ፡ ወከመ ፡ ቃያል ፡ ርውድ ፡ ወባሕቱ ፡ ኢበዕሐት ፡
ዕለተ ፡ ሞቱ ፡ ወበብፅሐተ ፡ ንጉሥ ፡ ተፈጸመ ፡ ቃለ ፡
ዳዊት ፡ ዘይቤ ፡ ርዕደት ፡ ወአድለቅለቀት ፡ ምድር ፡ ወአን
ቀልቀሉ ፡ መሠረታተ ፡ አድባር ፡ ወተሐውኩ ፡ እስመ ፡
ተምዖሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወተመንደቡ ፡ ኵሉ ፡ ሰብኡ ፡

በረኃብ ፡ ወፅምዕ ፡ በከመ ፡ ተብህለ ፡ ቀዳሚ ፡ ሕይወቱ ፡
ለሰብእ ፡ እክል ፡ ወማይ ፡ ወዘእንበሌሁሰ ፡ ኢየሐዩ ፡ ሰብ
እ ፡ ዘውእቱ ፡ እንስሳ ፡ ነበቢ ፡ ወእለ ፡ ሞቱ ፡ መጠነ ፡
፻፺ ፡ መመቃብሪሆሙ ፡ ዓዘቃት ፡ ወግበባት ፡ ወኀደግዎሙ ፡
ሀየ ፡ እንበለ ፡ ይክርዩ ፡ መቃብረ ፡ ወበውእቱ ፡ መዋዕ
ል ፡ ተንሥኡ ፡ ፪ ፡ እለ ፡ ይብሉ ፡ ናዕርግ ፡ ኀበ ፡ ውእ
ቱ ፡ አምባ ፡ ወጠይቀነ ፡ ፍናዊሁ ፡ ንትመየት ፡ በሕቱ ፡
ፍዳ ፡ ሞትነ ፡ ምንት ፡ ዕሤትነ ፡ ሐዌጌኒ ፡ ዘንተ ፡ ሰሚዖ ፡
ተፈሥሐ ፡ ወአሰፈዎሙ ፡ ሀብታተ ፡ ብዙኀ ፡ ወበውእቱ ፡
ተስፋ ፡ ሖሩ ፡ ኀበ ፡ ውእቱ ፡ አምባ ፡ ዘኢይ (fol. 169 v°,
col. I) ክል ፡ ዐሪገ ፡ ወወሪደ ፡ ወዐሪገ ፡ ረከቡ ፡ ፩ ፡ ዓቃ
ቤ ፡ በአፈ ፡ ውእቱ ፡ ፀደፍ ፡ ወነሢአሙ ፡ ተቀርሸ ፡ ዜ
ቤት ፡ ተመይጡ ፡ በፍኖት ፡ ዘዐርጉ ፡ ቦቱ ፡ ዝንቱሰ ፡ ይ
መስል ፡ ግብረ ፡ ፪ ፡ ሰብዓ ፡ ዓይኑ ፡ ዘፈነዎሙ ፡ ሙሴ ፡
ውስተ ፡ ምድረ ፡ ርስት ፡ ዘአሰፈወ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለደ
ቂቀ ፡ ሸኤል ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ እሁበክሙ ፡ ሀገረ ፡ ዘታ
ውሕዝ ፡ ሐሊበ ፡ ወመዓረ ፡ ወበዘቲ ፡ ተስፋ ፡ ጸንዓ ፡ ወ
ኢናፈቀ ፡ ልበ ፡ ሸኤል ፡ እምተስፋ ፡ ወእሉ ፡ ፪ ፡ ዕደ
ው ፡ ነሢአሙ ፡ እምቤት ፡ ጠቀርሸ ፡ አግብዑ ፡ ሎሙ ፡
ወጐጕዑ ፡ ለዓሪገ ፡ ወይቤልዎሙ ፡ ለእልክቱ ፡ ምንተ ፡
ይኄይሰነ ፡ ወይቤሉ ፡ አሀበላ ፡ ወመጨና ፡ መጠነ ፡ ፻ወ፰ ፡
ወሶበ ፡ አምጽኡ ፡ ሎሙ ፡ መተሩ ፡ ዕፀወ ፡ መጠነ ፡ ዕመ
ት ፡ ወአሲሮሙ ፡ እሎንተ ፡ አስዓወ ፡ በ፻ወ፬ ፡ መጨኛ ፡
ዘይበፅሕ ፡ እምለእሉ ፡ እስከ ፡ ታሕቱ ፡ ወገብሩ ፡ ቦቱ ፡
ሰዋስወ ፡ ለምክያደ ፡ እግር ፡ ወአሠርዎ ፡ በአሐቲ ፡ ዕፅ ፡
ዘሀለወት ፡ በርእሰ ፡ አምባ ፡ ወእምዝ ፡ ኀረዩ ፡ መጠነ ፡ ፴ ፡
ዕደው ፡ ኃያላነ ፡ ወምሁራነ ፡ ፀብዕ ፡ እለ ፡ አሰመዩ ፡ ስ
መ ፡ በዘመኖሙ ፡ ወእምትርክዒ ፡ ኃረዩ ፡ ወጠነ ፡ ፻ ፡ ዕ
ደው ፡ እለ ፡ እሙራን ፡ በኃይሎሙ ፡ ወበፅንዖሙ ፡ ወፀ
ሪኀሙ ፡ ውእተ ፡ አምባ ፡ ቀተሉ ፡ ውእተ ፡ ዓቃቤ ፡ ዘ
ዘከርናሁ ፡ ቅድመ ፡ ወእምሀየ ፡ በፅሑ ፡ ኀበ ፡ ክተማሁ ፡
ለጐሸን ፡ ወጊዜ ፡ መንፈቀ ፡ ሌሊት ፡ ከነ ፡ ውውዓ ፡ ወ

አውዓዩ ፡ ከተማሁ ፡ በእሳት ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ክላሀ ፡ በ
ኀበ ፡ ፈላሻ ፡ ዘፍርሃት ፡ ውኀበ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘመዊዕ ፡
ሐዌጊኒ ፡ ሰበ ፡ ሰማዑ ፡ ክላሐ ፡ ድምፆሙ ፡ ወውዕየተ ፡
ቤት ፡ ዘከተማ ፡ ወአእመሩ ፡ ከመ ፡ ሰበሩ ፡ አምባ ፡ እስ
መ ፡ ይቤሉሙ ፡ ለእመ ፡ ሰበርክሙ ፡ (col. II) አርእዩኒ ፡
ውዕየተ ፡ ከተማ ፡ ወሠራዊትኒ ፡ ይቤሉ ፡ ከማሁ ፡ በዝ ፡
አእመሩ ፡ ተሰብሮተ ፡ አምባ ፡ ወሶቤሃ ፡ ተዘብጠ ፡ ድብ ፡
አንበሳ ፡ ወንስርቃና ፡ ወሳንቲ ፡ ወገብሩ ፡ ፍሥሐ ፡ ሠራ
ዊተ ፡ ሐዌጊ ፡ እስከ ፡ ከነ ፡ መንከረ ፡ ወደንገፀ ፡ ጐሽ
ን ፡ ሰበ ፡ ሰምዓ ፡ ክላሐ ፡ ዘለፌ ፡ ወለፌ ፡ ወእምብዙ
ኃ ፡ ድንጋፄ ፡ ኃጥአ ፡ ልቡናሁ ፡ ወፈተወ ፡ ተሐጠ ፡ ም
ድር ፡ ከመ ፡ ዳታን ፡ ወአቤሮን ፡ ወይደቅ ፡ መብረቅ ፡
ወይንጽሖ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ወባሕቱ ፡ ኢኮነ ፡ ሞቱ ፡
በዝንቱ ፡ ወእምዝ ፡ መከረ ፡ ኅጕለ ፡ ሥጋሁ ፡ ወነፍሱ ፡
እምእትጋነይ ፡ ለንጉሥ ፡ ወይግሥሥኒ ፡ እደ ፡ ክርስቲያን ፡
ይኄይሰኒ ፡ ሞት ፡ ወዘንተ ፡ መከረ ፡ ወሖረ ፡ ምስለ ፡ አ
ዝማዲሁ ፡ ወእለ ፡ የአምኖሙ ፡ ወአልጸ ፡ ኀበ ፡ አፈ ፡ ፀ
ድፍ ፡ ወወድቀ ፡ በጥቃ ፡ ከተማሁ ፡ ልብሴን ፡ ወመተረ ፡
ብሴን ፡ ርእሰ ፡ ጕሽን ፡ ወአርእስተ ፡ እሊአሁ ፡ ወአወፈ
የ ፡ ለዮናኤል ፡ ሰለባሆሙ ፡ እስመ ፡ ሊቀ ፡ ሠራዊት ፡
ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ፍሥሓ ፡ በከተማ ፡ ዮናኤል ፡ በቅትለተ ፡
ጕሽን ፡ ወእሊዓሁ ፡ ወዓዲ ፡ ንጽሕፍ ፡ ዜና ፡ አምሥጠ
ቱ ፡ ለጌዴዎን ፡ እሞተ ፡ ይእቲ ፡ ዕለት ፡ ወሶበ ፡ ፀድፉ ፡
ጕሽን ፡ ወእሊዓሁ ፡ ወበለፌ ፡ ጕየ ፡ ጌዴዎን ፡ በፍኖት ፡
ርቱዕ ፡ ዘየሐውሩ ፡ ቦቱ ፡ አንስቲያሁሰ ፡ ወአሐቲሁ ፡ ተነ
ጽሓ ፡ ውስተ ፡ ፀድፍ ፡ ወሞታ ፡ በጥቃ ፡ ፍኖቱ ፡ ለጌዴ
ዎን ፡ ሚይሜኒ ፡ ወይጸንዕ ፡ ሕሊና ፡ ድኩማት ፡ አንስት ፡
ዘኢደንገፃ ፡ እምፍርሃተ ፡ ሞት ፡ እፎ ፡ እምተወደሳ ፡ እ
መ ፡ ኮነ ፡ ሞቶን ፡ በመዋዕለ ፡ ፯ ፡ ደቂቅ ፡ ዘቀተሎሙ ፡
አንጥያኮስ ፡ መስለ ፡ እሞሙ ፡ ወ (fol. 170 r°, col. I) አቡ
ሆሙ ፡ እስመ ፡ ኮነ ፡ ሞቶሙ ፡ በዓቂበ ፡ ሕግ ፡ ኦሪታ
ዊት ፡ ዘዕብሬቱ ፡ ይእቲ ፡ ዓመት ፡ እምቅድመ ፡ ትመጽ

እ ፡ ሕግ ፡ መሣሒሐዊት ፡ ሞተ ፡ እላንቱሰ ፡ በዓቂበ ፡ ሕ
ግ ፡ ዘተሥዕረት ፡ ወበጠለት ፡ ሥርዓታ ፡ ወአከ ፡ በአጊ
ነ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘተፈነወት ፡ ለምድር ፡ በምልዓ ፡ ዘበእን
ቲአሁ ፡ ሞተት ፡ አርሲማ ፡ ወብዙኃት ፡ አንስት ፡ እለ ፡
ከማሃ ፡ በዘዘዚአሁ ፡ ሥቃይ ፡ ወአትረፉ ፡ ሠናየ ፡ ስመ ፡
ድኅረ ፡ ሞቶን ፡ ወእላንቱሰ ፡ ዕለተ ፡ አትረፉ ፡ ሀየንተ ፡
ውዳሴ ፡ በመንኖ ፡ አሚነ ፡ ልደቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ክርስቶስ ፡
እምእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ እንበለ ፡ ሩካቤ ፡ ዘታበውእ ፡
መንግሥተ ፡ ሰማይ ፡ ወተለዋ ፡ ጠዋየ ፡ ዘያበውእ ፡ ሲኦ
ለ ፡ ወጌዴዎንስ ፡ ይቤሎሙ ፡ ለእሊአሁ ፡ ስምዑኒ ፡ ናሁ ፡
ሀሎነ ፡ ተሐቂፈነ ፡ በአስይፍት ፡ ወዙያንሙ ፡ ይእዜኒ ፡
ይኄይሰነ ፡ መዊት ፡ እምተጼውዎ ፡ ኢሰማዕከሙኑ ፡ ዘይ
ቤሉ ፡ አበዊነ ፡ አመ ፡ አገቶሙ ፡ ጢጦስ ፡ ወልደ ፡ አስ
ባስያኖስ ፡ ይኄይስ ፡ መዊት ፡ በክብር ፡ እምሐይው ፡ በኃ
ሣር ፡ ወአስተፃንዖሙ ፡ በዘከመዝ ፡ ግብር ፡ ወሖረ ፡ ኀ
በ ፡ ተዓየኑ ፡ እለ ፡ ደኅረኀት ፡ ወኀለፈ ፡ እንተ ፡ ማእከ
ሎሙ ፡ ወኀሊፎቶሙሰ ፡ ዳህነ ፡ በ ፡ ዘይቤ ፡ ከመ ፡ ኀለ
ፉ ፡ በጽልመት ፡ ወሰበ ፡ ርእይዎሙ ፡ አእመርዎ ፡ ከመ ፡
ጠብአ ፡ ለምት ፡ ከመ ፡ ኢያሕጉል ፡ ፩ ፡ እምኔሆሙ ፡ ና
ጸድቅ ፡ ነገሮሙ ፡ ለእለ ፡ ይብሉ ፡ ኃለፈ ፡ በሌሊት ፡ ወ
እምአከሰ ፡ ኢይበዝኅ ፡ እም፲ ፡ ወልታ ፡ እፎ ፡ አምሰጠ ፡
እም፲፻ ፡ ኃያላን ፡ ወምሁራን ፡ ፀብዕ ፡ እለ ፡ ይእኅዙ ፡ ወ
ልታ ፡ ወኵናተ ፡ በእንተዝ ፡ ናጸድቅ ፡ ቃለ ፡ ደኀራዊ ፡
ወናሔሱ ፡ ቃለ ፡ ቀዳማዊ ፡ ወከመዝ ፡ አምሰጠ ፡ እስከ ፡
ጊዜሁ ፡ ወዮናኤልሰ ፡ ወሰደ ፡ ሰለበሁ ፡ ለጐሸን ፡ ኀበ ፡
ሐዬጌ ፡ ወበዕለተ ፡ ተሐጕሎቱ ፡ (col. II) ለጐሸን ፡ ዘውእ
ቱ ፡ ፀረ ፡ ማርያም ፡ ዕክብረ ፡ ስማ ፡ ይደሉ ፡ ሰጊድ ፡
ኵሎሙ ፡ ጨዋ ፡ ወእለ ፡ የዓውድዎ ፡ ለአምፀ ፡ ተጋቢኦ
ሙ ፡ ምስለ ፡ ዮናኤል ፡ አብኡ ፡ ርእሰ ፡ ጐሸን ፡ ወእሊ
አሁ ፡ ኀበ ፡ ሐዬጌ ፡ አምኃ ፡ ከመ ፡ ልማደ ፡ መዊአ ፡ ፃ
ላውያን ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ገብሩ ፡ ፍሥሓ ፡ እስከ ፡ ይሰ
ማዕ ፡ ድምፀ ፡ ፍሥሓሆሙ ፡ በከድባር ፡ ወአውግር ፡ ወ

ኵሉ ፡ መከን ፡ ዘለፈ ፡ ወለፈ ፡ ወተሐውከ ፡ አህጉራት ፡
ሊተሰ ፡ ይመስለኒ ፡ ዘይቤ ፡ ግሥሣሙ ፡ ለአድባር ፡ ወ
ይጠይሱ ፡ አብርቅ ፡ መበርቅቲከ ፡ ወዝርዎሙ ፡ ፈኑ ፡
አሕፃከ ፡ ወሑከሙ ፡ ዘንተሰ ፡ ዘእቤ ፡ ውግረተ ፡ ነ
ፍት ፡ ዘሐፄጌ ፡ ወይእቲ ፡ ዕለተ ፡ ዕረፍታ ፡ ለእግዝ
ንትነ ፡ ማርያም ፡ በከመ ፡ ጸሐፉ ፡ በስንክሳር ፡ አበዊ
ነ ፡ ክቡራን ፡ አባ ፡ ሚካኤል ፡ ወአባ ፡ ዮሐንስ ፡ እጲስ
ቆጳሳት ፡ ዘመሊዝ ፡ ወቡርል ፡ ስ ፡ ወአከ ፡ በካልእት ፡ ዕ
ለት ፡ ዘጸሐፉ ፡ ካልአን ፡ ዕለተ ፡ ፍልሰታ ፡ ለእግዝእትነ ፡
ማርያም ፡ ወሶቤሃ ፡ ጸሐፉ ፡ ብስራት ፡ ፍሥሐ ፡ ኀበ ፡
ንግሥት ፡ ወዘገብረ ፡ ሎሙ ፡ መንክረ ፡ በሥዒረ ፡ አምባ ፡
ዘይመስል ፡ ሰማየ ፡ ወዝንቱ ፡ ከመ ፡ ያእኵትዎ ፡ ለእግዚ
አብሔር ፡ ወፈነዉ ፡ በእደ ፡ ብላቴና ፡ ዘይትመየየት ፡ ወ
ትረ ፡ ኀበ ፡ ይቴጌ ፡ ወኀበ ፡ ሐጼጌ ፡ ወይቴጌሰ ፡ ኮኑ ፡
በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ በጸሎት ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያ
ን ፡ ወምሕለላ ፡ በእንተ ፡ ሐፄጌ ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ትመ
ስልዋ ፡ ለሐና ፡ ወለተ ፡ ፋኑኤል ፡ ዘኢትወፅእ ፡ እምኵራ
ብ ፡ መዓልተ ፡ ወሌሊተ ፡ በጾም ፡ ወበጸሎት ፡ ወኀበ ፡ አ
ድባራትኒ ፡ ወምኔታት ፡ ኮኑ ፡ ይሁቡ ፡ ክታበ ፡ እንዘ ፡ ይ
ተግሁ ፡ መዓልተ ፡ ወሌሊተ ፡ ወበጸሎተ ፡ እሉ ፡ ቅዱሳ
ን ፡ ወሀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ መዊአ ፡ ለንጉሥ ፡ ሠርፀ ፡
ድንግል ፡ ዘበእደዊሁ ፡ ኮኑ ፡ መንክራት ፡ ዘዘከርናሆሙ ፡
ወሶበ ፡ በፅሐ ፡ ብስራት ፡ ኀበ ፡ ሐፄጌ ፡ በእደ ፡ ብላቴ
ና ፡ ጸውዕዎሙ ፡ ለአስቤ ፡ ወዘጳራቅሊጦስ ፡ ከመ ፡ ያንብ
ቡ ፡ ክታበ ፡ የዳገምትኒ ፡ ዘተብህለት ፡ እመ ፡ ንጉሥ ፡ በጸ
ጋ ፡ በእንተ ፡ ሥነ ፡ ግዕዝ ፡ ወኂሩታ ፡ አዛገር ፡ (fol. 170
v°, col. I) በኃይለ ፡ ሥሉስኒ ፡ ወመምህረ ፡ ሥርዓትኒ ፡ አ
ባ ፡ እምኃ ፡ ጊዮርጊስ ፡ እሉ ፡ ኵሎሙ ፡ ነበሩ ፡ ምስለ ፡
ይቴጌ ፡ በውእቱ ፡ ዘመን ፡ ወሶቤሃ ፡ ተጋብኡ ፡ ኵሎሙ ፡
ሰብአ ፡ ከተማ ፡ በአዋጅ ፡ ወውእቱ ፡ ክታበ ፡ ብስራት ፡
ተነበት ፡ በልዑል ፡ ቃል ፡ ዘይሰማዕ ፡ ለዕዝነ ፡ ጉባኤ ፡ ወ
ሰሚዖሙ ፡ ቃለ ፡ ውእቱ ፡ ክታብ ፡ ተፈሥሑ ፡ እደ ፡ ወ

አንስት ፡ አዕሩግ ፡ ወሕፃናት ፡ ኮሆሞትኒ ፡ ሀለዉ ፡ በከመ ፡
ሰብሐ ፡ ሙሴ ፡ ገብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡
ንሴብሖ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ስቡሐ ፡ ዘተሰብሐ ፡ ወአንስት ፡
ሐለያ ፡ መሕሌተ ፡ መዊዐ ፡ እስመ ፡ ልማዶን ፡ ማሕሌተ ፡
ውዳሴ ፡ ለመዋዒ ፡ ወማሕሌተ ፡ ዕለት ፡ ለዘተሞአ ፡ ወ
ኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ፍሥሓ ፡ በከተማ ፡ ወይቤ ፡ ንጉሥ ፡ ብፁ
አን ፡ ዘርኢን ፡ ድቀተ ፡ ፀሩ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ወ
ይደልወነ ፡ ናዕርግ ፡ መሥዋዕተ ፡ በውእቱ ፡ አምባ ፡ ዘ
ወፀብነ ፡ ቦቱ ፡ መዊኦ ፡ ወጸውዖ ፡ ለኰብር ፡ ወይቤሎ ፡
ምስለ ፡ ካህናት ፡ ወመዘምራን ፡ አዕርግ ፡ ቍርባነ ፡ ወአዕ
ረጉ ፡ ቍርባነ ፡ በከመ ፡ መሐሩነ ፡ አበዊነ ፡ መምህራን ፡
ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ርቱዓን ፡ ሃይማኖት ፡ ተከሊሎ ፡ ደብና ፡
ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ ወበጋልስ ፡ ዕለት ፡ እሞተ ፡ ጐሸ
ን ፡ ሰምዓ ፡ ንጉሥ ፡ ከመ ፡ ሀሉ ፡ ፩ ፡ አምባ ፡ ዘይነዕስ ፡
እምወርቅ ፡ አምባ ፡ ወውእቱ ፡ ቅሩብ ፡ ወከመ ፡ ሀለዉ ፡
ብዙኃ ፡ ፈላሻ ፡ በፍርሃት ፡ ወድንጋጼ ፡ ወአዘዘ ፡ ለዮናኤ
ል ፡ ከመ ፡ ያውርዶሙ ፡ እመኒ ፡ በፍቅር ፡ ወእመ ፡ አኮ ፡
በኃሣር ፡ ወሖረ ፡ ወሰፈረ ፡ በእግረ ፡ አምባ ፡ ወፈላሻ ፡
ደንገፁ ፡ ወሐሙ ፡ ከመ ፡ እንተ ፡ ትወልድ ፡ ወፈነዉ ፡
መልእክተ ፡ ኀበ ፡ ዮናኤል ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ሀበነ ፡ ቃ
ለ ፡ በመሐ (col. II) ላ ፡ ከመ ፡ ኢታኅስም ፡ ለእሌነ ፡ ወ
ንሢአሙ ፡ ኪዳነ ፡ ቦኡ ፡ ምስለ ፡ ሰብኡ ፡ ወንዋዮሙ ፡
ወይቤሎሙ ፡ ኢትፍርሁ ፡ ወኀበ ፡ ሐጼ ፡ እስእል ፡ ለከ
ሙ ፡ ምሕረተ ፡ ወወሰዶሙ ፡ ወአዕቀሙ ፡ ኀበ ፡ ሐጼ ፡
ወተንሥኡ ፡ ሐጼ ፡ በሳኒታ ፡ ወበጽሐ ፡ ሸዋዳ ፡ ወበሰሙ
ን ፡ በጽሑ ፡ ኀበ ፡ ሀለዉ ፡ ይቴጌ ፡ በመከን ፡ ዘይሰፍ
ሩ ፡ ቦቱ ፡ እንዘ ፡ የሐውሩ ፡ ዘመቻ ፡ ወይትመየጡ ፡ እ
ምዘመቻ ፡ ዘሰሜን ፡ ወሰቤሃ ፡ ደምፀ ፡ ከላሐ ፡ ማሕሌት ፡
ዘካህናት ፡ ወዘፈን ፡ ዘይቴጌ ፡ አግርድ ፡ ወኮነ ፡ ዓቢይ ፡
ፍሥሓ ፡ እስመ ፡ ኮነ ፡ ተራክቦተ ፡ እሉ ፡ በመዊዐ ፡ ወ
በሳኒታ ፡ ተንሥኡ ፡ ወበጽሑ ፡ በሰሙን ፡ ኀበ ፡ ጉባኤ ፡
እንበ ፡ ዓዲሁ ፡ ሰናብት ፡ ለቀበላ ፡ ጾም ፡ ወኮነ ፡ ፍሥ

ሐ ፡ በአእኰቶ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘአልቦ ፡ ትምክሕት ፡ በ
መዊዕ ፡ ዘጸሐፍነ ፡ ከመ ፡ አሕዛብ ፡ ሶበ ፡ ሞኡ ፡ ዘይ
መስሎሙ ፡ በኃይሎሙ ፡ ወኢየአኰቱ ፡ እግዚአብሔርሃ ፡
ወኢየአምሩ ፡ ከመ ፡ መዊዕ ፡ ወተመውአ ፡ በኃይለ ፡ እ
ግዚአብሔር ፡ ወበዕለተ ፡ በዓተ ፡ ጾም ፡ አስተፋነዎሙ ፡ ለ
ኵሎሙ ፡ በበብሔሮሙ ፡ ወይቤሎሙ ፡ አኮ ፡ ከመ ፡ ታዕ
ርፉ ፡ ከመ ፡ ትንሥኡ ፡ ስንቀ ፡ ወትብጽሑ ፡ በዕለተ ፡ ጸ
ዋዕናከሙ ፡ ወካዕበ ፡ ይቤሎሙ ፡ ለከሙ ፡ እስመ ፡ አበዕ
ሐከሙ ፡ ኀበ ፡ ትረከቡ ፡ ረቢኃ ፡ እስመ ፡ ኢረቡብከሙ ፡
ንዋየ ፡ አላ ፡ መዊአ ፡ አጽራረ ፡ እግዚእነ ፡ በዘመቻ ፡ ሰ
ሜን ፡ ወበዛቲ ፡ ተስፋ ፡ ሖሩ ፡ በፍሥሐ ፡ አኬ ፡ ጥበቡ ፡
ከመ ፡ ጥበበ ፡ ሰሎሞን ፡ ሶበ ፡ አእመረ ፡ ከመ ፡ ይጸል
ዑ ፡ ዳግማየ ፡ በመቻ ፡ አሰፈዎሙ ፡ ከመ ፡ ይረከቡ ፡ አ
ልህምተ ፡ በዘመቻሆሙ ፡ ወአግብርተ ፡ ወብዙኃ ፡ ንዋየ ፡
ወበሕቱ ፡ ኢኮነ ፡ ሐሰተ ፡ አሰፍዎቱ ፡ ከመ ፡ ሐሳውያን ፡
እስመ ፡ ረከቡ ፡ (fol. 171 r°, col. 1) አልህምተ ፡ ወአባግ
ዓ ፡ አግብርተ ፡ ወአእማተ ፡ በከመ ፡ ናየድዕ ፡ ወበዳግም ፡
ሱባኤ ፡ ጾም ፡ ፈነወ ፡ ቃለ ፡ ሐዪ ፡ ኀበ ፡ ኵሉ ፡ ጨ
ዋ ፡ ወኀበ ፡ ኵሉ ፡ ቅሩባን ፡ ከመ ፡ ይብጽሑ ፡ ኀበ ፡
ሀሎ ፡ በሰሙን ፡ ዘይመጽእ ፡

ERRATA

Par suite d'une inflammation de paupières momentanée, j'ai confondu sur les estampages les lettres *z* et *s̄* (ז et ס̄) en sabéen. Je prie les lecteurs de prêter attention aux corrections suivantes :

Page 367, nº 1, ligne 7; lire וזעמהו au lieu de וס̄עמהו.

Page 369, lignes 9-10, וס̄עמהו, etc. Corriger : וזעמהו, « qu'il lui a annoncé ou accordé; cf. ar. زعم. »

Page 371, ligne 1; lire : ונגזן au lieu de ונגס̄ן.

Ibidem, lignes 22-26. Rétablir cet alinéa ainsi qu'il suit :

« ונגזן doit exprimer l'idée d'une mauvaise action, d'une atteinte contre les objets sacrés, ici spécialement contre les emblèmes de la divinité principale du temple. נגז semble donc se rapprocher de l'arabe نجز au sens de « détruire, faire périr. »

Page 373, ligne 21; lire : « détruira » au lieu de « souillera ».





